

Dorpater Beitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Dozenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Sechster Band.

J a h r g a n g 1864.

43872.

Acad. 100.

Dorpat.

Druck und Verlag von E. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

1864.



Dorpater Beitschrift
für
Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten
der theologischen Facultät zu Dorpat.

Sechster Band.

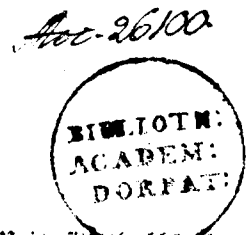
J a h r g a n g 1864.

I. Heft.

Dorpat.

Druck und Verlag von C. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

1864.



Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

I. Abhandlungen.

- | | Seite |
|--|-------|
| 1) Programm zu einer projectirten Liederammlung. Der Kurl. Synode v. 1863 vorgelegt v. G. A. Büttner, Pastor zu Rabitten | 1—14 |
| 2) Ueber die Bethheiligung der „Laien“ an den Synoden. Ein Synodalvortrag von F. Hirschelmann, Pastor zu Fellin-Köppo | 14—34 |
| 3) Beiträge zur Dogmatik. Mit besonderer Rücksicht auf die Dogmatik von Prof. Dr. Thomastius. Von Prof. Dr. Luthardt | 34—75 |

II. Zeitgeschichtliches.

- | | |
|---|---------|
| 1) Die 29. Livländ. Provinzial-Synode, gehalten in Wolmar vom 11.—17. Sept. 1863. Von Pastor J. Holt zu Wenden | 76—94 |
| 2) Die Estländische Provinzial-Synode von 1863. Von Pastor Nerling zu St. Matthäi | 94—100 |
| 3) Das Missionsfest am 3. u. 4. Septbr. 1863 in der Neu-Subbathischen Gemeinde in Kurland. Von Pastor Grüner zu Subbath | 100—108 |
| 4) Der Judenmissionair Dr. Schulze in St. Petersburg | 109—117 |

III. Literarisches.

- | | |
|--|---------|
| 1) Eine kirchenhistorische Retraction. Von Prof. Dr. J. H. Kurr | 118—124 |
| 2) Zur Geographie Palästinas. Von Karl v. Raumer | 124—130 |
| 3) Aus dem heiligen Lande. Von Konstantin Tischendorf. Nebst fünf Abbildungen in Holzschnitt und einer lithogr. Tafel. Leipzig, F. A. Brodhäus. 1862. Angezeigt von G. A. Hansen, Pastor in Winterhausen | 130—139 |
| 4) Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur von F. Schaubach. Gekrönte Preisschrift. Hamburg. Agentur des rauen Hauses. 1863. Angezeigt von G. A. Hansen, Pastor in Winterhausen | 139—144 |
| Pastor Paul Emil Schap. Nekrolog. Von J. Holt, Past. zu Wenden | 144—150 |

Zweites Heft.

I. Abhandlungen.

- | | |
|--|---------|
| 1) Beiträge zur Dogmatik. Mit besonderer Rücksicht auf die Dogmatik von Prof. Dr. Thomastius. Von Prof. Dr. Luthardt. (Fortsetzung und Schluß des ersten Artikels) | 153—169 |
| 2) Was lehrt die heil. Schrift über den Zustand der Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung? Von Pastor Eberhard | 170—218 |

II. Zeitgeschichtliches.

- | | |
|--|---------|
| 1) Der Kampf um Wiederaufrichtung der Lutherischen Kirche im Großherzogthum Baden in den fünfziger Jahren dieses Jahrh. (Zweiter Artikel). Von Pastor Eichhorn | 219—250 |
| 2) Eine Stimme aus dem christlichen Osten über den Westen. Von Pastor R. Grüner | 250—257 |
| 3) Zwei Prediger des kirchlichen Fortschritts in baltischen Ländern. Von Pastor J. Lüttens | 257—289 |

III. Literarisches.

- | | |
|--|---------|
| Zur neueren ethischen Literatur. Von Dr. A. v. Dettingen | 290—306 |
|--|---------|

Drittes Heft.

I. Abhandlungen.

- | | |
|--|---------|
| 1) Ueber die Sprache. Gen. 2, 19—20. 11, 1—6. Von Prof. Dr. Volk | 311—344 |
|--|---------|

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität.
Dorpat, den 2. März 1864.

Rector Vidder.

Est. A

For u. m. 1864 77

10116

- 2) Ein Votum in der Kirchenverfassungsfrage. Vom Universitäts-Pastor Dr. Christiani . . . 344—368
- 3) Zur Erklärung von Deut. XXXII. Von Prof. Dr. Vold . . . 368—374

II. Literärisches.

- 1) Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Von Christian Ernst Luthardt. Leipzig, 1863. 470 Seiten. Von Prof. Dr. Vold . . . 374—386
- 2) Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des alten Testaments von Franz Delitzsch, Dr. u. Prof. der Theologie. Zweiter Band: Das Buch Job. Mit Beiträgen von Prof. Dr. Fleischer u. Consul Dr. Wegstein, nebst einer Karte und Inschrift. Leipzig, 1864. 543 Seiten. Von Prof. Dr. Vold . . . 386—397
- 3) Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, in vierteljähr. Heften herausgegeben von Prof. Delitzsch und Pastor Becker. Zweiter Jahrgang, erstes Heft. Von Prof. Dr. Vold . . . 397—398

III. Zeitgeschichtliches.

Wieder einmal ein Wort für die Lutherische Kirche Livlands gegen die Brüder-Societät Herrnshuts. Von Propst A. S. Willigerode . . . 399—455
Friedrich Wilhelm Sieffers, weiland Kronspredigers zu Sanden in Kurland. Nekrolog. Von Pastor Gruner zu Subbath . . . 455—466.

Viertes Heft.

I. Abhandlungen.

- 1) Die gewachsene und gethane Lehre. Ueber Matth. 7, 15—23. Von Pastor Guhn in Reval . . . 469—479
- 2) Die Lage der Kirche in unserer Zeit. Von Dr. A. Carlblom . . . 480—502
- 3) Zur Theologie der Psalmen. Von Prof. Dr. J. S. Kurz . . . 503—545
- 4) Ueber kirchliche Kronleuchter, aus dem Directorium des Vereins für kirchliche Kunst in Sachsen. Von Carl Andrea . . . 545—547

II. Zeitgeschichtliches.

- 1) Die 30. livl. Provinzial-Synode im Jahre 1864. Von F. Hörschelmann, Pastor zu Jellin . . . 547—566
- 2) Verhandlungen der sechszehnten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Würzburg. Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen . . . 566—605

III. Literärisches.

- 1) Luthers Theologie in ihrer kirchlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt von Julius Köfflin, Dr. und Prof. der Theologie zu Breslau. Stuttgart 1863. 2 Bde. Angezeigt von Pastor Mag. J. Lüttens . . . 605—618
- 2) Reden, gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts von Dr. Carl Ernst von Baer. I. Band. St. Petersburg. 1864. Angezeigt von Pastor adj. Marburg am 29. August 1864 . . . 614—617
- 3) Der evangelische Bote „Zwiastun Ewangelicznj“. Ein polnisches evangelisches Blatt . . . 618—620
- 4) Heinrich Schmid (Prof. in Erlangen). Die Geschichte des Pietismus. 1863. 435 S. Von Prof. v. Engelhardt . . . 620—623
- 5) Gedichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen. Von Wilhelm Baur. 2 Bände in je 5 bis 6 Lieferungen zu 6 Sgr. Hamburg 1864. Agentur des Nauben Hauses. Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen . . . 624—630

I. Abhandlungen.

1. Programm zu einer projectirten Viedersammlung.

Der Kurländischen Synode von 1863 vorgelegt

von

G. A. Püttner,

Pastor zu Kabilien.

Gegen ein Unternehmen wie das von mir in Vorschlag gebrachte ist die Abneigung nicht nur da, sondern auch von vornherein rechtfertigt; denn die Einführung eines neuen Gesangbuches in jetziger Zeit scheint Mißachtung aller vorhandenen Gesangbücher vorauszusetzen, bringt mancherlei Ungelegenheiten für die Gemeinde mit sich, und läßt endlich auch bei dem Unternehmer eines solchen Werkes ein Selbstvertrauen vermuthen, welches an sich schon für das Gelingen desselben Besorgniß erwecken kann, wofern die Arbeit nicht etwa durch besonders günstige Umstände erleichtert wird.

Was letzteren Vorwurf betrifft, so habe ich nur zu erinnern, daß hier von der Ausführung durch einen Einzelnen gar nicht die Rede ist. Ich habe nur auf die Nothwendigkeit einer vollständigeren Vieder-Sammlung, auf ein derartiges Bedürfniß hingewiesen, nicht aber die Arbeit auszuführen mich erboten. Daß aber, selbst wenn auch nicht — wie hier jedoch der Fall ist — erleichternde Umstände hinzukämen, die vereinten Kräfte der Geistlichkeit von Liv-, Esth- und Kurland hinreichen würden, das Werk auf eine würdige Weise auszuführen, glaube ich ganz zuversichtlich; und ist deshalb auch mein Plan lediglich auf ein solches gemeinschaftliches Zusammenwirken gebaut. —

In dem Aufsatze, der in den *Diöcesen* circulirte, — und der jetzt im dritten Heft der Mittheilungen abgedruckt ist, war ich bemüht das Dringende der Sache nachzuweisen; und ich freue mich, von der überwiegenden Mehrzahl der Antsbrüder beistimmende Antworten erhalten zu haben.

In dem Programm, welches ich im Begriff bin den versammelten Antsbrüdern vorzulegen, habe ich, indem ich auf die Art und Weise der Ausführung, die ich dort nur unbestimmt andeutete, näher eingehe, den übrigen Zweifeln gegen die Rechtfertigkeit des Unternehmens begegnen wollen, um so einen meinem Plane günstigen Beschluß der Synode zu erzielen.

Mein Programm habe ich in sieben Punkte zusammengefaßt; einige derselben aber näher zu erläutern mich genöthigt gesehen um Mißverständnissen, wie sie meine erste Arbeit erfahren zu haben scheint, vorzubeugen. Deshalb habe ich die meinem Plane zu Grunde liegenden Hauptgedanken hier besonders betont und hervorgehoben.

- 1) Wir wollen eine Lieder-Sammlung herstellen, welche nicht bloß ein Gesangbuch sein soll, wie es die bei uns gebräuchlichen Lieder-Sammlungen sind und sein wollen; sondern ein Erbauungsbuch in einem weitern Sinne, ein erbauliches Lesebuch.
- 2) Es soll ein Erbauungsbuch vorzugsweise für den mit Erbauungsmitteln so kärglich versorgten unbemittelten Theil unserer deutschen Gemeinden sein.
- 3) Es soll aber allen billigen Anforderungen an ein brauchbares Gesangbuch für Kirche und Haus und für alle sonstigen Fälle christlicher Andacht möglichst entsprechen; freilich nur in soweit als es sich mit Punkt 1 und 2 vereinigen läßt, d. h. es soll unserem Buche von dem nichts fehlen, was man von einem Gesangbuche mit Recht verlangen kann.
- 4) Es soll enthalten so viel als möglich das Beste, was auf dem Gebiete der Hymnologie deutscher Zunge in alter und neuer Zeit erschienen ist; jedoch so, daß die bekannten Kernlieder nichtdeutscher Zunge nicht ausgeschlossen sein sollen.
- 5) Die alten Lieder sollen je nach Bedürfniß und nach einem unten näher zu bezeichnenden und zu motivirenden Maße verändert und unserer Zeit angepaßt werden.
- 6) Diese Lieder-Sammlung soll aber nicht etwa aus dem bisher benutzten

Material hergestellt werden, so als wenn wir meinten bloß durch unsere Auswahl, Zusammenstellung, Textrevision u. d. den bisherigen Sammlungen den Rang abzulaufen. — Wir haben vielmehr neues Material zu geben. Wir wollen möglichst viele der alten, seit längerer Zeit schon ganz vergessenen, aber gewiß reichen und schönen Lieder-Sammlungen, welche den bisherigen Gesangbuchs-Redactionen theils entgangen, theils von ihnen nicht beachtet sein mögen, gewissenhaft benutzen und ausbeuten.

- 7) Unter diesen steht in erster Reihe das alte Rigasche Gesangbuch, — ein Werk von so bedeutendem Gehalt und von so großem historischen Interesse, daß wir hier an ihm nicht gut vorübergehen können, ohne ihm auf einige Augenblicke unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Unser Buch hat vor Allem einen ehrwürdigen und glorreichen Ursprung; denn es ist gegründet von einem persönlichen Freunde Luthers, von dem Reformator Riga's, Andreas Knöpfen im Jahre 1530, und ist eines der ältesten lutherischen Gesangbücher.

Es hat die ersten Lieder, die in unserer Kirche erklangen; die kraftvollen begeisterten Gesänge der Reformatoren*) in die Welt hinaus gerufen. Was Luther in Wittenberg sang, das hat das Rigasche Gesangbuch in tausend Kirchen wiederklingen lassen, und so den Grundstein zu der lutherischen Kirche mit legen helfen.

Unser Buch ist — nach Geffken's Angabe — nicht nur, so weit der Niedersächsischen Dialect gesprochen wurde, das herrschende Gesangbuch gewesen, sondern auch in mehreren Städten Deutschlands, selbst in Nürnberg, nachgedruckt worden, und hat lange sein Ansehen behauptet, wie das die vielen ziemlich rasch aufeinanderfolgenden Ausgaben**) in verschiedenem Format bezeugen, und hat so im Ganzen 252 Jahre segensreich gewirkt.

*) Nach Geffken ist Luthers Lied „Ein' feste Burg u.“ zum erstenmal in unserm Buche gedruckt erschienen. — Brever's Vorrede zum Rigaschen Gesangbuche (1664) sagt: Knöpfen habe „die Lieder, so von Herrn Luthero, ehe er noch das erste Gesangbuch herausgegeben und von Anderen dazumal verfertigt, vor nunmehr 142 Jahren in seinem Herzen hergebracht.“

**) Es sind uns bis jetzt bekannt:

7	Ausgaben von 1530 bis 1615
6	„ „ 1615 „ 1664
17	„ „ 1664 „ 1730
10	unveränd. Aufl. 1730 „ 1771.

Seinen ganzen Weg bezeichnet eine durchaus würdevolle Haltung. Auffallend stehen dagegen die mir bekannten Gesangbücher des 18. Jahrhunderts ab mit ihrer tendenziösen Färbung, durch die sie als die Träger des Geistes ihrer Zeit erscheinen; durch den spielenden, tändelnden Ton, in den sie so leicht verfallen, — der übrigens als Reaction nach der sehr ersten Zeit des dreißigjährigen Krieges immerhin historisch ganz motivirt sein mag; ferner mit ihrem unkritischen Verfahren bei der Auswahl der Lieder, die im Vergleich mit dem Rigaschen großentheils von geringem Gehalte sind, und endlich mit ihrer Dürftigkeit.

Alle diese Fehler hat das Rigasche Gesangbuch vermieden, trotzdem daß es dieselben Zeiten der Prüfung durchlebt ja überlebt hat, bis es endlich mit Eintritt der verhängnißvollen Periode, die das Ende des vorigen Jahrhunderts heraufbeschwor, ganz vom Schauplatz abtrat, einen fleckenlosen Ruf hinterlassend. Dieses Buch hat, im Bewußtsein seines Werthes, von der Zeit an, wo die alte Kraft des Gesanges erlosch, sein Lieder-Register geschlossen, die matten Productionen der Neuzeit vollkommen verleugnend und als nicht ebenbürtig von seinen Spalten fernhaltend, und hat sich in seinen letzten 50 Jahren lieber mit dem unveränderten Abdruck seiner 1377 alten Lieder begnügt, als einem Zeitgeist gehuldigt, dem es seinen zweihundert Jahre hindurch bewährten Ruhm hätte opfern müssen.

Zwar hat es noch bis zum Jahre 1730 sich einen „Anhang“ und „neuen Anhang“ nebst „Zugabe“ gefallen lassen. Aber auch hier ist es so vorsichtig verfahren, daß es von allen den Dichtern, die etwa nach 1664 auftraten, im Ganzen höchstens neun Lieder aufgenommen hat — das neueste von diesen wäre das übrigens sehr gute Lied von Schmolk: „Ich habe Lust zu scheiden“. Schmolk ist geboren im Jahre 1672. Von da ab hat es bis zu der, soviel wir wissen, letzten Auflage von 1771 nicht ein einziges Lied mehr dem alten Stamme hinzugefügt. —

Obgleich nun dieses Buch die eigentliche Quelle fast aller unserer Kernlieder ist, so ist es dennoch — direct wenigstens — bei keiner der zahlreichen, in diesem Jahrhundert erschienenen, Lieder-Sammlungen benutzt worden und es finden sich die besten Lieder dieses Buches weder in irgend einem Gesangbuch noch sogenanntem Liederschatz. Es ist durch die in den Jahren 1782 und 1810 in Riga erschienenen Gesangbücher so vollständig verdrängt worden, daß es als für die Folgezeit verloren und sein Inhalt so gut wie neu zu betrachten ist. Nur im alten lettischen Gesang-

buche hat sich ein Theil der unserem Buche specifisch angehörigen Lieder erhalten.

So steht uns denn ein reicher Schatz von Liedern zu Gebote, der für unsere Gemeinde neu ist; welchen aber wieder einzuführen wir uns um so mehr verpflichtet fühlen müssen, als wir dadurch der Gemeinde nur ihr altes Eigenthum wiedergeben, welches eine Zeit ihr nahm, zu der wir uns nicht mehr bekennen.

Wir meinen mit diesem Unternehmen übrigens garnicht etwa eine neue Bahn zu brechen. Wir wollen auf demselben Wege fortfahren, auf den unsere unmittelbaren Vorgänger in diesem Fache uns hingeletet haben, und so gewissermaßen ihr Werk fortsetzen, indem wir — ohne Rücksicht auf confessionelle Färbung, ohne Rücksicht auf Zeit- und Sonder-Interessen — alle guten Lieder aufnehmen, jeder Zeit Rechnung tragend. — Nur das Eine behalten wir uns vor, daß wir — wie schon Punkt 1 besagt — die Ansprüche an ein locales Gesangbuch fallen lassen, und dagegen durch Auswahl aller guten Lieder ein erbauliches Lesebuch herstellen.

Hiemit wäre denn der Charakter des Buches bezeichnet und die Gesichtspunkte angedeutet, die bei der Arbeit festzuhalten wären und die ich nunmehr wenigstens in Betreff von Punkt 1, 2 und 5, ausführlicher erläutern will.

Zu 1) Da wir die Grenzen von dem Gebrauch und der Bestimmung unserer Lieder-Sammlung über die eines gewöhnlichen Gesangbuches hinaus erweitert haben, so werden wir über eine größere Auswahl von Liedern gebieten können, als es bei einem Buche, das nur Gesangbuch sein soll, gestattet wäre.

Während nämlich hier an jedes anzunehmende Lied einschränkende Bedingungen gestellt werden müssen, — z. B. daß es eine gewisse Länge nicht überschreite, daß es seinem Inhalte, seiner hymnologischen Beschaffenheit nach sich für den Gemeinde-Gesang empfehle; selbst daß am Veresmaß resp. Melodie nichts Erhebliches anzusetzen sei; — dürfen wir uns durch keine derartige Einschränkung binden lassen, und haben nur den Werth des Liedes an sich anzusehen. Daher werden wir viele Lieder aufnehmen können, die man bisher vielleicht nur ungern wegließ. Und gerade diese Lieder werden dem Zwecke des Buches nicht nur bestens entsprechen, sondern auch ihm eine Vollständigkeit zu geben erlauben, die uns die Aussicht eröffnet, einen Liederschatz herzustellen, der die deutsche Hymnologie in würdiger Weise repräsentiren könnte. Wir brauchen von dem allerdings etwas pomphaften

Klänge dieses Wortes nicht zurückzuschrecken, da Riga uns seit 333 Jahren den Beweis geliefert hat, daß auch bei uns ein Werk echt deutschen Geistes und deutscher Kunst recht wohl gedeihen könne.

Die Länge der Lieder insbesondere haben wir nicht zu scheuen. Es ist allerdings wahr, daß unter unsern besten Kernliedern auch Lieder von nur 3 bis 4 Versen vorkommen, und daß solche sich für ein Gesangbuch vorzüglich eignen.

Aber gelesen wird ein Lied von wenig Versen ein nach Erbauung verlangendes Gemüth schwerlich befriedigen, ebenso wie eine gar zu kurze Predigt es auch nicht thut. Es geht damit so, wie mit dem leiblichen Organe, dem Magen, der gleichfalls nicht durch den bloßen Extract von Nahrungsstoff, im kleinsten Volumen gereicht befriedigt wird, sondern einer gewissen Masse bedarf. Das gilt besonders für solche Naturen, die nicht im Stande sind ein einfaches Wort, einen kurzen Spruch in sich weiter zu verarbeiten.

Für den kirchlichen Gebrauch sind uns schon 10 bis 12 Verse zu viel, weil wir wissen, daß die Gemeinde kaum die Geduld für eine lange Predigt mitbringt, aber schwerlich die für lange Lieder.

Ganz anders verhält es sich mit dem Leser im stillen Kämmerlein; insbesondere mit dem Leser, der vielleicht quälende Zweifel oder Sorgen durch eine Stunde andächtiger Erhebung niederkämpfen, vielleicht die nöthige Kraft zu einem guten Kampfe finden will. Er hat keine Eil; er schiebt nicht erst nach der Zahl der Verse. Im Gegentheil. Jeder Vers mehr ist ihm eine willkommenen Zugabe. Es fehlen ihm vielleicht zu seiner Erbauung alle die Mittel, die unseren kirchlichen Gottesdienst so reich machen: Gesang, Liturgie, Bibelwort, Predigt, Gebet. Er hat nur sein Gesangbuch; das ist ihm Alles in Allem. Was ihm dieses nicht bietet, bleibt ihm versagt.

So werden wir uns denn nicht zu scheuen haben, die langen und längsten Lieder aufzunehmen, wenn sie sich sonst dazu eignen. — Ist nicht das lettische Gesangbuch trotz seiner langen Lieder besser als unseres? Ja — ist es nicht vielleicht eben um dieser Lieder willen besser und der Gemeinde lieb? Die Letten haben gewiß ebenso viele Lieder durch Lesen und Lesen-hören auswendig gelernt, wie durch Singen.

Es ließe sich im Punkt der langen Lieder, wollte man den Dichtern ins Herz zu schauen versuchen und fragen, woher sie alle den Stoff nahmen, Vers an Vers, Bitte an Bitte zu reihen, wohl noch Manches zu Gunsten

der Wiederaufnahme der verhältnißmäßig langen Lieder des alten Rigaschen Gesangbuchs sagen. Allein ich glaube mich hier in Betracht der besseren Einsicht meiner geehrten Zuhörer mit der bloßen Andeutung schon begnügen zu können.

Zu 2) Der Hinblick auf die Gemeinde, die wir jetzt vorzugsweise im Auge haben (da wir ein Erbauungsbuch für den ärmeren Theil der deutschen Landgemeinde geben wollen), erlaubt manchen Rücksichten nachzugehen, die bei den bisherigen Gesangbuch-Redactionen sich weniger geltend gemacht zu haben scheinen.

Unter den Gliedern dieser Gemeinde finden sich nämlich viele, die besonders großen Anfechtungen ausgesetzt sind, und daher auch besonderer Mittel zur Aufhülfe bedürfen. Theils ihre isolirte Lage, (häufig ist ihre Wohnung ein abgelegener Winkel in einem entlegenen Bauer-Gesinde, und es fehlt nicht viel, daß sie da die Rolle der Paria's spielen), theils ihre zuweilen drückende Armuth, theils unsere eigene geringe Sorgfalt für sie hat sie in diese Lage gebracht, die wir ja Alle kennen. Geistig unentwickelt, so daß es oft schwer ist, ihnen die einfachsten Begriffe beizubringen, stehen sie in einer Gottentfremdung, die ihre moralische Gesunkenheit ohne weiteren Commentar hinreichend erklärt. Solche Menschen für Christen-Glauben anzuregen ist schwer. Aber wie viele von ihnen sind nicht erwachsen und sind weggestorben, ohne je auch nur einen ernstlichen Versuch von Anregung an sich erfahren zu haben. Ihre Lage ist in jeder Beziehung bedauernswerth. Das Kind des Letten erwächst unter der Leitung Erwachsener seines Standes, wie ein junger Baum im dichten Schluß des Waldes. Das Kind des Deutschen erwächst von Allem geschieden, was seine Geistesanlagen entwickeln und ausbilden könnte, wie ein Bäumchen in einjamer Fläche, welches strauchartig fortvegetirt und verkümmert. Es lernt kaum sprechen, weil es von seinen von früh bis spät an sauren Broderwerb gefesselten Eltern kaum ein paar Worte am Tage sprechen hört. Und selbst diese paar Worte mögen wenig geeignet sein, Kopf und Herz des Kindes zu bilden. Mit andern Menschen kommt es wenig in Berührung, zumal wenn der thörichte Hochmuth der Eltern ihm nicht erlaubt, sich zu den Bauer-Kindern zu gesellen.

So schleppt denn dieser Stand in einer äußerst niedrigen Sphäre geistiger Entwicklung sein Dasein hin, und versinkt oft tief in Laster.

Ferner giebt es hier, wie schon gesagt — viele in drückender Armuth

Lebende, tief Verschuldete, Sieche, aller Hülfe und alles Trostes Entbehrende, kurz in jeder Hinsicht Verlassene und Hilfsbedürftige, — die begierig nach Hülfe ausschauen.

Diese nehmen eine solche Gabe wie ein Erbauungsbuch mit ganz anderen Anforderungen in die Hand, als wir; sie sehen mit andern Augen, hören mit andern Ohren, fühlen mit einem andern Herzen. Wo wir z. B. in diesen alten Liedern nur Ueberschwenglichkeiten sehen, finden sie eine ganz naturgemäße, kräftige Kost für ihren geistigen Hunger. Was uns holperig und rauh bis zur Nervenerschütterung vorkommt, ist ihnen glatt und eben; was wir mit unserer Kritik zerreißen, lassen sie ruhig auf ihr Gemüth einwirken. Wenn wir diese Umstände gehörig berücksichtigen, so werden wir uns hüten, diese kräftigen Kernlieder zu verwässern, nur um sie dem verwöhnten Gaumen Uebersättigter mundgerecht zu machen. Wir werden uns bedenken, die Hälfte der Verse zu streichen, wenn diese Verse einen Bissen Brod für Hungrige und Arme enthalten könnten.

Geben wir ihnen also ein Buch, worin sie wirklich Erbauung, und zugleich geistigen Genuß empfinden, so wecken wir in ihnen das Verlangen nach Erbauungsschriften, bahnen uns den Weg zu ihrer Einsicht, zur Verständigung mit ihnen, und bereiten die sittliche Hebung dieses Standes vor.

Daß die alten Lieder für uns manches zu wünschen übrig lassen, wer wird das leugnen? Sie sind ja auch für unsere Zeit nicht gemacht. Aber man sollte um Nebensachen willen die Hauptsache nicht übersehen! Ich möchte doch alle Diejenigen, die gegen die Einführung der alten Lieder Bedenken haben, fragen, ob sie — namentlich jener Klasse, auf die wir oben hingewiesen haben — etwas Besseres zu geben wissen?

Wenn der Spruch: „Noth lehrt beten“ eine Wahrheit ist — und diese Lieder selbst sind ein Beleg für dessen Wahrheit — so mußte wohl eine solche Zeit beten lehren, wo die Noth größer war, als sonst jemals. So sind denn auch die Lieder jener Zeit von einem Feuer, einer Innigkeit, Kraft und Wahrheit, wie sie außer den Psalmen nirgends wieder zu finden sind.

Man wird dagegen vielleicht einwenden, daß das „Noth lehrt beten“ auch noch heute gelte; daß auch in unserer Zeit mancher Liederdichter sein eigen und nicht fremdes Leid klage und gleichfalls aus tief bewegter Brust singe. Hierauf ist indessen, soweit es den Vergleich mit jener Zeit gelten soll, mit einem entschiedenen Nein! zu antworten. Denn dieser Eine der

Unsere hat nicht die 100,000 hinter sich. Es klagt eben nur seine Noth allein, nicht zugleich die eines ganzen Landes. Es spricht aus seinem Schmerz nicht zugleich der Schmerz unzähliger Mitleidenden. Und das ist es, weshalb er sich nicht so vollkommen in gleiches Niveau mit der Gemeinde zu stellen vermag.

Auch sind wohl in neuerer Zeit die Beispiele von Liederdichtern, die aus eigener Erfahrung die ganze Last des Kreuzes, und mithin auch die ganze Kraft des Gebetes kennen gelernt haben, seltner. Die meisten Lieder neuerer Zeit möchten doch wohl unter günstigeren Lebensverhältnissen, und viele sogar in einer recht behaglichen Stimmung gedichtet worden sein.

Wir sind übrigens weit entfernt es zur nothwendigen Bedingung eines guten Liedes zu machen, daß es der äußersten Noth eines tiefbewegten Gemüthes entsprungen, daß es durchaus ein Schmerzensschrei sein müsse. Aber das muß man denn doch gestehen, daß Jene, die selber den Leidensweg durchgemacht und den heilenden Balsam gesucht und gefunden haben, die geeignetsten sind, den unter ähnlichen Kreuz Erliegenden den angemessensten Trost zu reichen und ihre Wunden zu heilen. Darum sind diese Lieder für die, denen wir sie reichen wollen, nicht nur eben die besten, sondern ein wahrer Schatz zu nennen.

Die Klust, die uns von den Dichtern der zwei ersten Perioden trennt, die Ursache die uns verhindert, sie ganz zu verstehen und zu durchleben, ist — wenn auch nicht allein, so doch zum größten Theil — die verschiedene Stimmung, die bei uns aus Gottes Gnade eine ruhigere, minder erregte sein kann und ist. Wenn aber einer von uns in so große Anfechtung fiele, wie wir von Jenen lesen, und er dann seine Zuflucht zum Gesangbuche nähme, so möchte ich prophezeien, daß er überall die Lieder eines Joh. Heermann, Gerhard, Rist denen der Hiller, Lavater, Knapp und Spitta vorziehen würde.

Bei aller Anerkennung des Fortschrittes, den unsere jetzt gebräuchlichen Gesangbücher denen gegenüber gemacht, die am Ende des vorigen und im ersten Viertel dieses Jahrhunderts entstanden sind, muß man doch gestehen, daß sie auf das besondere Bedürfniß jenes Theiles der Gemeinde, das wir in die erste Reihe stellen, wenig oder gar keine Rücksicht genommen haben. Und darum ist ihnen das Urtheil der Gemeinde in höchster Instanz — so zu sagen — d. h. derjenigen Christen, die nach Erbauung verlangen und mit Ernst prüfen, nicht günstig; und darum sind wir jetzt ge-

nöthigt eine Arbeit zu unternehmen, die wir nicht nur aus Rücksicht auf unsere Vorgänger, sondern auch aus manchen andern, z. B. öconomischen Rücksichten auf unsere Gemeinde, lieber unterließen.

Zu 5) Wenn man Regeln für die Veränderung resp. Verbesserung der alten Lieder geben wollte, so sollte dieses die erste sein: Du sollst jedes der Gemeinde bekanntes Lied als ihr Eigenthum ansehen; und zwar als ein solches, wo ihr jedes Wort so viel werth ist, wie Dir ein Zahn im Munde; ein Wort in der Anfangszeile aber soviel wie Dir ein Auge im Kopfe.

Dadurch würde dann vielleicht dem frevelhaften Verstümmeln manches altherwürdigen Kunstwerkes vorgebeugt werden. Denn die Stimme der Gemeinde wird nicht beachtet, hat das Verstümmeln der Lieder wenigstens bisher nicht verhindern können. Jeder Lieder-Verbesserer meinte seine That dem Liede als Gewinn anrechnen zu dürfen, ohne zu prüfen, von welchem Stoff der neue Lappen war, und wie er sich zu dem alten Kleide verhielt, auf das er geheftet wurde.

Sehen wir diese Veränderungen näher an, so ergiebt es sich fast als Regel, daß die Verbesserung die abstracte Form an Stelle der concreten setzte. Es war ihnen zu nahe liegend, zu deutlich, zu plan.

Ich führe ein paar Proben an: In dem Liede „Wach auf mein Herz und singe“ heißt es im sechsten Vers: „Du willst ein Opfer haben; Hier bring' ich meine Gaben: Mein Weihrauch, Farn und Widder Sind mein Gebet und Lieder“.

Verändert nach Knapp: „In Demuth fall' ich nieder — Und bringe Fleh'n und Lieder“.

In dem Liede: „Herr Jesu Christ du höchstes Gut“ von Ringwald, Vers 6 heißt es im Originale: „Also komm ich zu Dir allhin — In meiner Noth geschritten, Und thu' Dich mit gebeugtem Knie Von ganzem Herzen bitten 2c.“

Verändert nach Knapp: „So komm ich denn auf dein Gebot, Verfühner meiner Sünden! — Ach laß in meiner Seelennoth Auch mich Erquickung finden 2c.“

Diese Proben könnte man leicht ins Zahllose vermehren, die alle dasselbe bezeugen würden. So wenig hat man den Geist und Sinn dieser Lieder beachtet. Sie bewegen sich gern, oft sogar von Anfang bis Ende, in dieser concreten Form und eben dadurch sind sie behaltbar, verständlich

d. h. populär, anschaulich; dadurch erhalten sie sich immer frisch und lebenswarm; dadurch sind sie der Gemeinde lieb und sind bei ihr in Fleisch und Blut übergegangen und jedes Wort ist ein lebendiges Glied geworden, so daß man wohl mit Recht das Bild vom „Zahn und Auge“ auf sie anwenden kann.

Dagegen ist aber wieder mancher Lieder-Verbesserer einem schlechten Arzte zu vergleichen der immer künstliche Augen und Zähne in Bereitschaft hat, begierig seine Waare anzubringen; der nicht bedenkt, daß er bei seiner Operation in lebendes Fleisch hineinschneidet; daß — da er ja mit der Feder operirt — jeder Federstrich die Gemeinde schmerzt, daß die Wunden, die er macht, gefühlt werden, so oft und so weit man seine Lieder-Verbesserungen liest. Er bedenkt nicht, daß auch das beste künstliche Auge ein todter Körper im lebenden Organismus, ein Uebel, ein Unglück ist, dem man sich nur im höchsten Nothfall unterwirft; daß ein gewissenhafter Arzt nur nothgedrungen zu Messer und Schlüssel greift.

Der Stoff, aus welchem die meisten dieser Lieder-Verbesserungen bestehen, ist sehr wohlfeil. Jede Lustreise in die Region der abstracten Gedanken-Welt bringt eine Menge davon mit. Aus solchem Stoff erbaut sich schnell ein Schloß in die Luft. Aber es wohnt sich nicht gut in den kalten Räumen der abstracten Gedanken-Welt. Soll das Haus warm und wohnlich sein, so muß es auf dem soliden Grunde concreter Anschauung, sichtbarer, hörbarer, fühlbarer Gestalten ruhen. Der Leser muß sich möglichst in einem Kreise bekannter, ja wohl gar seinem Wesen — seiner Erfahrung und seinem Gefühle — verwandter Erscheinungen wiederfinden.

So wollen wir uns denn erst, bevor wir Hand an's Werk legen, dieses wiederholen und in Erinnerung bringen: Wie und woher diese Lieder entstanden und was sie bereits geworden sind, damit wir nicht so thun, als hätten wir Stein und Mörtel unter Händen, oder Holz; sondern daß es das warme Leben war, was sie erzeugte, und daß sie in's Leben übergingen und lebend fortbestehen.

Haben wir nun so an den Lieder-Verbesserungen unserer Vorgänger ein charakteristisches Kennzeichen gefunden, geeignet uns vor ähnlicher Verirrung zu bewahren; so können wir die Lieder hinsichtlich ihrer Fehler, oder dessen was zu ändern wäre, recht wohl unter mehrere Klassen bringen und so für die Arbeit leicht eine Uebersicht gewinnen und uns über allgemeine Grundsätze verständigen. —

Wir fassen zuerst eine zahlreiche Klasse in's Auge, die Lieder mit uncorrecter, schwerfälliger Versbildung, mit Verstößen gegen Rhythmus und Reim, mit veralteten Formen.

Diese Lieder stammen sämmtlich aus dem 16^{ten} Jahrhundert.

Es bewährt sich an ihnen wieder genau dasselbe, was uns jede Kunstepoche in ihren verschiedenen Phasen zeigt. Die erste Periode, die der werdenden, sich entfaltenden Kunst wird durch Geistes- und Gedanken- Fülle, Kraft, Originalität bezeichnet, leidet aber an Formlosigkeit und Härte in der Ausführung.

Die zweite, die schaffende, zeigt uns die Kunst in ihrer Vollendung nach Inhalt und Form.

Die dritte und letzte zeigt technische Vollendung, Glätte und Regelmäßigkeit; aber der schaffende Geist ist gewichen. Der höchste, Menschen zugängliche, Grad war erreicht, der Gipfel erstiegen und dadurch der Folgezeit der Muth, höher zu steigen, gebrochen.

Genau dasselbe zeigt uns auch unsere erste Periode der Hymnologie. Die Lieder dieser Zeit leiden gewöhnlich vom ersten bis zum letzten Verse an dieser Härte und Ungelenkigkeit. Wollte man ihnen nun äußeren Anmuth und Glätte beibringen, so müßte man aus den alten Liedern ganz neue machen. Und wäre das ein redliches Verfahren? Erlaubt uns das die Achtung vor den Namen, denen wir hier begegnen? Darum wäre es vielleicht am gerathensten, sie möglichst unverändert aufzunehmen, aber im Texte selbst sie auf eine in die Augen fallende Weise als „alte Lieder“ zu bezeichnen, damit jeder Leser sogleich wisse woran er ist.

In diese Klasse gehören auch manche von den Liedern, deren Verfasser uns unbekannt sind.

Eine andere Klasse bilden die Lieder, welche einzelne anstößige Ausdrücke und etwa unedle Bilder enthalten; Ausdrücke an denen jene Zeit keinen Anstoß nahm, die unsere Zeit aber durchaus nicht mehr duldet. Während die erste Klasse nur das Ohr beleidigt, wird hier das Gefühl verletzt und die Andacht gestört. Aber es wird in den meisten Fällen leicht sein und dem Werthe des Liedes auch wohl keinen großen Eintrag thun, den anstößigen Ausdruck durch einen zeitgemäheren zu ersetzen. Diese Lieder scheinen nicht vorzugsweise der ersten Periode anzugehören, nicht einmal der besten Zeit der zweiten.

Eine dritte Klasse bilden diejenigen Lieder, wo für uns die Anschauungsweise der damaligen Zeit den Anstoß bildet. Für diesen Fall

führe ich beispielsweise das schöne Lied von Nist an: „O Ewigkeit du Donnerwort“, wo die Qualen der verdammten Seelen in der Hölle so anschaulich gemacht, so bis in's Einzelne ausgemalt werden, daß unsere Gesangbücher sich gemüßigt gesehen haben, von den 16 Versen des Liedes 10 Verse ganz wegzulassen. Allerdings ein etwas bedenkliches Verfahren; aber doch ist das Weglassen ganzer Verse hier das einzige Auskunfts-Mittel, wenn wir unserer Zeit einigermassen Rechnung tragen wollen. Unsere Vorgänger begingen nur den Fehler, daß sie von diesem Mittel einen zu freien Gebrauch machten.

In Summa: Veränderungen sind oft unvermeidlich. Aber sie müssen mit Vorsicht und großer Mäßigung vorgenommen werden, und stets mit Rücksicht auf die Leser, denen dieses Buch vorzugsweise zur Erbauung dienen soll. Diese sind aber bei Weitem nicht so scrupulös wie wir, und vertragen kleine Verstöße gegen Versmaß und Form überhaupt ohne sich in der Erbauung stören zu lassen. Sie suchen Rath, Trost, Erbauung, nicht Ohrenschmaus. Sie verlangen Brod, nicht Zuckerwerk.

Ebenso denkt und fühlt aber auch gewiß jeder ernste Leser, selbst aus der Klasse der Gebildetsten. Bei ihm ersetzt das reifere Urtheil was dort das natürliche Gefühl bei mangelnder Bildung that.

So sollten denn wohl die Härten und Anstößigkeiten der alten Lieder nicht ein Hinderniß für ihre Wiedereinführung abgeben, man mag sie nun verändern oder unverändert erscheinen lassen.

Es käme nur noch darauf an, ob es erlaubt sei, oder Pflicht sein könne, bei Herausgabe eines solchen Werkes einen Stand vorzugsweise zu berücksichtigen? Ich meine aber, daß — wenn die Brauchbarkeit des Buches für die ganze Gemeinde dadurch nicht beeinträchtigt wird, und wenn das Werk sich auf eine solche Weise ausführen läßt, daß es jedem ernstern Leser zur wahrhaften Erbauung gereichen kann, die Frage nur mit Ja! zu beantworten sei.

2. Ueber die Betheiligung der „Laien“ an den Synoden.

Ein Synodalvortrag

von

F. Hörshelmann,

Pastor zu Fellin = Köppo.

In einer Zeit, in der wie in der unsrigen die Reform und der Ausbau der kirchlichen Verfassung eine brennende Frage ist, ein Problem, dessen Lösung wohl nicht mit Unrecht als eine der vorzüglichsten vom Herrn grade in unseren Tagen der Kirche gestellten Aufgaben angesehen wird, aber um so schwieriger erscheint, je mannigfacher und entgegengesetzter die auf diesem Gebiete sich geltend machenden Richtungen und Ansichten sind, — in einer solchen Zeit, Angesichts der ernststen Lage, in der sich die evangelische Kirche in Folge der bedauerlichen Spaltungen und Zerwürfnisse befindet, zu denen die Verfassungsbewegungen in manchen Landeskirchen schon geführt haben, in anderen zu führen drohen, werden Alle, denen das Wohl der Kirche am Herzen liegt, es für ihre unabweißliche Pflicht ansehen müssen, so viel an ihnen ist, eine klare Einsicht in den Stand der Frage zu gewinnen, in den ihnen zunächststehenden Kreisen auf dem Wege brüderlicher Besprechung eine Verständigung auf diesem Gebiete zu erzielen.

Nachdem der Stand unserer kirchlichen Verfassungsangelegenheit zunächst auf unserer (Fellinschen) letzten Sprengels-Synode Gegenstand der Berathung gewesen, nachdem darauf die öffentliche Besprechung dieser Frage durch die im Dorp. Tagesblatt (1863. Nr. 171—173) erschienenen Artikel „zur kirchlichen Verfassungsfrage“ eingeleitet und durch die in diesen Artikeln gebotene lichtvolle Darlegung und treffende Beurtheilung der auf diesem Gebiete geltenden Gesichtspunkte gewiß in den weitesten Kreisen eingehendes Prüfen, Forschen und Nachdenken angeregt worden ist, haben wir es für wünschenswerth und zeitgemäß erachtet, diesen Gegenstand nun auch auf unserer Provinzial-Synode zur Sprache zu bringen.

Im Allgemeinen werden wir gewiß darin alle einig sein, daß so wenig auch in einer etwaigen Reform der kirchlichen Verfassung das radicale Heilmittel der Kirche zu suchen ist, so wenig überhaupt durch äußere Formen innere Schäden geheilt und innere Mängel überwunden werden können, dennoch die kirchliche Verfassungsfrage wirklich eine Lebensfrage*) der Kirche sei, sofern eine zweckmäßige und selbstständige Organisation der Kirche, als Trägerin und Wächterin des göttlichen Wortes, eine wesentliche Bedingung der reinen Predigt des Evangeliums und somit der Verwirklichung der ihr vom Herrn gestellten Aufgabe ist.

Weiter werden wir auch darin einig sein, daß die Kirche bei der Lösung der ihr bezüglich der Verfassung gestellten Aufgabe sich nicht von abstracten Theorien, nicht von den Grundsätzen und Forderungen doctrinärer Idealisten, die mit dem Bestande der Verfassung tabula rasa machen möchten, um sie dann nach ihren Theoremen neu zu construiren, sondern durch das leiten zu lassen hat, was ihr die Geschichte an die Hand giebt und was ihrem wahren Wesen entspricht; daß es sich nicht um radicale Umgestaltung und um Neubau, sondern nur — was Noth thut — um Ausbau und Fortentwicklung des geschichtlich Gegebenen handelt. Es wird also vor Allem darauf ankommen, die Forderungen und Bedürfnisse der Gegenwart, sofern sie in der Schrift begründet sind und dem Wesen der Kirche entsprechen, zu ermitteln und dann diejenigen Seiten des kirchlichen Verfassungsorganismus herauszufinden, die einer Weiterentwicklung und Umgestaltung am geeignetsten eine Handhabe bieten.

Es ist nun hier durchaus nicht unsere Absicht, wie in den oben genannten Artikeln geschehen, das ganze Gebiet unserer kirchlichen Verfassung einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Wir beschränken uns darauf, eine Seite derselben hervorzuheben, einen Punkt, an welchen unserer Ansicht nach in angemessener Weise angeknüpft werden könnte, um von da aus auf der Bahn gesunder Entwicklung fortzuschreiten. Eine solche Seite scheint uns unsere Synode zu sein, und wir wünschen daher die Aufmerksamkeit der Brüder auf diese unsere Synode und zwar nicht, wie in den letzten Jahren geschehen, auf die Form ihrer Verhandlungen, auf die Synodal-Ordnung, sondern auf ihre Stellung im kirchlichen Ge-

*) Vgl. Harleß „Etlche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment“ Seite 8, zum Folgenden S. 62; und Hengstenberg Ev. Kirchenzeitung 1863, Märzheft S. 257.

samtorganismus und auf die Grundsätze ihrer Zusammensetzung zu lenken.

Es ist die Stellung und Zusammensetzung unserer Synoden auch in den Artikeln des Dorpater Tagesblattes besprochen; allein so sehr wir auch sonst mit den Ansichten des geehrten Verfassers übereinstimmen und in den meisten Theilen seiner Ausführung den Ausdruck unserer Ueberzeugung und Wünsche erblicken, so können wir uns doch mit dem, was in den Artikeln über Sprengels- und Provinzial-Synode gesagt wird, nicht ganz einverstanden erklären. Wir werden bei der weiteren Entwicklung unserer Ansicht eingehender auf diese Differenzen zu sprechen kommen. Zuerst schicken wir, um die Grenzen, innerhalb deren sich unsere Erörterung zu bewegen haben wird und das Maas unserer Desiderien von vorne herein festzustellen, voraus, daß, was die Stellung der Synode in unserer Kirche betrifft, nach unserer Ueberzeugung weder nach den Grundsätzen der Presbyterialverfassung der Schwerpunkt des Kirchenregiments in die Synode verlegt, noch mit Dr. Herrmann¹⁾ das bisherige Organ des Kirchenregiments (das Consistorium) in die Synode aufgenommen, ja nicht einmal mit Hösling²⁾ der Synode der gleiche Antheil an der kirchlichen Gesetzgebung vindicirt werden müsse; denn alle diese Veränderungen ihrer Stellung würden auch abgesehen von der naheliegenden Gefahr, daß die Entscheidung in Glaubenssachen und die Leitung der Kirche dadurch in einer ihrem Wesen, wie den Principien der heiligen Schrift widersprechenden Weise den Majoritäten in die Hand gegeben werden könnte, unserem oben aufgestellten Grundsatz zuwider eine radicale Umgestaltung involviren. In ihrer Beziehung zu dem Kirchenregimente müßte die Synode ganz dieselbe Stellung in der Kirche behalten, die sie bisher gehabt, ihre Aufgabe und Befugniß sich auf die des Rathens, der Zustimmung, der Beschwerde und Antragstellung beschränken. Nur meinen wir, daß trotzdem ihre Stellung in der Kirche eine wesentlich andere, bedeutungsvollere werden würde, wenn durch die Synoden nicht nur das kirchliche Amt, auch nicht nur neben den Trägern des Amtes einzelne kirchliche Vertrauensmänner (etwa die welt-

1) Dr. Herrmann „Die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung vereinigen den Kirchenverfassung“, Berlin 1862 vgl. besonders Seite 31 am Schluß und Seite 37.

2) Hösling, Grundsätze der ev.-luth. Kirchenverfassung, § 52, Seite 86.

lichen Mitglieder der Consistorien und Schulbehörden, wie der Verfasser der Artikel zur kirchlichen Verfassungsfrage proponirt) sondern die Gesamtgemeinde zur geordneten Ausübung der so eben bezeichneten unserer Ueberzeugung nach einzigen, aber wesentlichen und unveräußerlichen Rechte käme.

Das Hauptproblem in der Verfassungsfrage ist — um mit Scheurl¹⁾ zu reden — zu finden, „wie man möglichst das Zusammenwirken der besten Kräfte im Lehrstand und in der Gemeinde in der dem beiderseitigen Verufe entsprechenden Art sichere.“ Und dieses Problem, glauben wir, wird durch geordnete Betheiligung der Gemeinden an den Synoden seiner Lösung wesentlich näher geführt. Denn grade die Synode ist nach unserer Ueberzeugung das Organ, in dem die Einheit der Kirche in der Vielheit ihrer Glieder zur Erscheinung kommt, in der daher auch eine Vertretung der Laien und Amtsträger nicht im Gegensatz gegen einander, nicht als Vertreter für verschiedene Stände, sondern als Vertretung aus verschiedenen Ständen in ihrer organischen Verbundenheit mit einander stattfinden muß²⁾.

Es ist dieser Gedanke bei uns kein neuer. Wir erinnern nur an die darauf bezüglichen Aeußerungen in unseren kirchlichen Zeitschriften, namentlich in dem Guleke-Sokolowski'schen Schriftwechsel³⁾, ferner an die Andeutungen unseres Praeses Synodi, wie er sie zu wiederholten Malen besonders während der vorigjährigen Synodalzeit gemacht. Da der Gedanke dieses Mal aber, so viel wir wissen, zuerst als Gegenstand besonderer Erörterung auf der Synode erscheint⁴⁾, so glauben wir verpflichtet zu sein, so weit die uns zugemessene Zeit es gestattet, ihn durch Zurückgehen auf die Schrift und die Principien unserer Kirche zu begründen.

Blicken wir auf den Zustand der Kirche im apostolischen Zeitalter⁵⁾, so begegnen wir da der Synode in zweifacher Gestalt, einmal als Darstel-

1) Scheurl, zur Lehre vom Kirchenregiment, 1862, S. 152.

2) Vgl. Erlanger, Zeitschrift für Protest. u. Kirche, 1863 Febr.-H., S. 75.

3) J. B. Vertholz, Mittheilungen 1863 II., S. 132, vgl. auch VI., Seite 337 und 338, baltische Monatschrift, 1863, Juniheft, S. 539.

4) Durch unseren geehrten Praeses Synodi bin ich nachträglich belehrt worden, daß schon in den ersten Jahren des Bestandes unserer Synode dieses Thema in besonderen Synodalvorträgen behandelt worden ist.

5) Vgl. Lehler, die Neutestamentliche Lehre vom h. Amt, 1857, S. 255.

lung der Einheit einer Ortsgemeinde; (denn in diesem Sinn ist die ἐκκλησία Matth. 18, 17. sei es nun, daß damit alle würdigen Glieder oder die Vorsteher der Gemeinde gemeint sind, und die Bezeichnung 1. Kor. 5, 4.: „in eurer Versammlung mit meinem Geiste“ (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) — bezüglich der Ausschließung des Blutschänders doch wohl aufzufassen); dann weiter als Vereinigung einer Mehrheit oder der Gesamtheit christlicher Ortsgemeinden wie Act. 1, 15 (Wahl des Matthias), Act. 6, 1 (Diaconen-Wahl) und Cap. 15, 1 ff. (Apostelconvent). Bei beiden Arten der Synoden erscheinen Amt und Gemeinde in selbstständiger Berechtigung theilhaftig. Das Amt ist bald durch die Apostel in ihrer Gesamtheit (Act. 1, 6—15) oder in einem einzelnen (1. Kor. 5) oder durch die Apostel und Ältesten (Act. 15) vertreten. Daneben erscheint die Gemeinde in den Brüdern (οἱ ἀδελφοί), den mündigen selbstständigen Gemeindegliedern repräsentirt. Auf den Unterschied von Amt und Gemeinde wird ausdrücklich hingewiesen, wenn es heißt Act. 15, 22: „Es dünkte gut die Apostel und Ältesten σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ“ und B. 23 „wir, die Apostel und Älteste καὶ οἱ ἀδελφοί.“ Daß die eigentliche Entscheidung aber doch von den Aposteln als Trägern des Kirchenregiments ausging, beweist der Eingriff des Apostel Paulus in die Verhältnisse der corinthischen Gemeinde, ferner, daß in bedeutsamer Weise die Gemeinde nicht beim Zusammentritt der Synode, sondern nur bei der Fassung des Beschlusses (Vers 22. 23) aufgeführt wird, doch wohl als Zeichen, daß die Entscheidung des Falles auch ohne ihre Theilnahme hätte geschehen können, daß man jedoch der Gemeinde freien Zutritt zu den Verhandlungen, freie Äußerung ihrer Meinung gestattete und sie um ihre Zustimmung befragte. Somit scheint uns dargethan, wie in dem apostolischen Zeitalter das Recht der Gemeinden, sich an den Versammlungen der Kirche zu theilhaben, gewahrt, zugleich aber die Entscheidung dem durch die Apostel vertretenen Kirchenregimente vorbehalten ist.

Wenden wir uns zu der Geschichte¹⁾ der synodalen Entwicklung, so finden wir ja bekanntlich erst nach dem Jahre 150 in Veranlassung der montanistischen Bewegungen und des Osterstreits das Institut der Synoden erwähnt, auf denen nach dem Zeugnisse Tertullians (de jejuniis cap. 13), der sie eine „repraesentatio totius nominis christiani“ nennt, nach

1) Vgl. Richter's Lehrbuch d. kathol. u. protest. Kirchenrechts, S. 27 u. sonst.

dem Ausspruche Cyprians (sentent. episc. 87) „praesente etiam plebis maxima parte“, nach den Einleitungsworten des Concils zu Elvira (305 u. 306) „Quum consedisset sancti et religiosi episcopi etiam presbyteri, residentibus cunctis, adstantibus diaconis et omni plebe“ — auch Laien der Zutritt frei stand.

Wenn dabei die religiös-politischen Versammlungen in Griechenland und Klein-Asien (namentlich das griechische Amphiktyonen-Gericht) anregend und fördernd auf die Versammlungen der kirchlichen Gemeinden gewirkt haben, so beweist das nichts für die moderne Repräsentations-Auffassung der Synoden und den kirchlichen Constitutionalismus eines Rothe und Schenkel, sondern legt nur Zeugniß ab von der Macht und dem Recht der Kirche, auf die vorhandenen Formen des Gemeinlebens einzugehen und sie umgestaltend und heiligend sich dienstbar zu machen.

Wie unter dem Wachsen der episkopalen Macht das Gemeinde-Element immer mehr und mehr zurücktrat, namentlich auch die Presbyter allmählig von den Synoden ausgeschlossen wurden, wie sich in Frankreich unter den Merowingern kurze Zeit in Conciliis mixtis, dann bei den sog. Senden, den Visitations-Synoden, in den Sendzeugen Reste des Laien-Elements erhalten haben, wie aber doch schließlich der apostolischen Synodal-Ordnung fast alle Wurzeln abgeschnitten wurden und die rein bischöfliche Synode allein nachblieb, ist ja bekannt.

Die Reformatoren erkannten den allgemeinen priesterlichen Beruf der Gläubigen, der im Lehramt zur rechtlich geordneten Übung kommt, entschieden an. In der Schrift „daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, die Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift“¹⁾ (v. Jahr 1523) hat Luther die Rechte der gläubig evangelischen Gemeinde in dieser Beziehung eingehend entwickelt.

Auch über das Recht, sich an den Synoden und Concilien zu theilhaben, hat er sich bestimmt ausgesprochen. Die unzweideutigsten Äußerungen darüber, die mir in seinen darauf bezüglichen Schriften begegnet sind, theile ich hier mit.

So sagt Luther: „Ein Concilium ist ein Consistorium oder Gericht der Kirchen, in welchem viel Kirchenregenten, gelehrte und gottesfürchtige

*) Luther's W. B., Erl., Ausgabe Bd. 22. S. 140.

Männer, beide geistliche und weltliche zusammen kommen Also kommen viel Bischöfe als zu löschen einen gemeinen Brand, da wahrlich Jedermann, sonderlich die Häupter und gemeinen Wächter zulaufen und helfen sollten¹⁾).

Ferner das gefalgene Wort²⁾: „Christlich Concil heißt ein Concil, da man christliche Sachen und durch christliche Leute nach der Schrift handeln soll. Das heißt auf Deutsch, Lateinisch, Griechisch und in allen Sprachen christlich Concil. Solches roch der Papst mit seiner höllischen Grundsuppe sehr wohl und hatte den Schnuppen nicht, aber er nahm Niesewurzel und machte ihm einen Schnuppen, verkehrte das Wort christlich also: „christlich heiße nichts denn päpstlich u.“

Weiter „von den Conciliis und Kirchen“ (1539), nachdem Luther die Merkmale der christlichen Kirche oder des christlichen Volkes in sieben Stücken: Wort, Taufe, Abendmahl, Brauch der Schlüssel, Bestellung der Aemter, Gebet und Trübsal um des Evangelii willen, aufgezählt, fährt er (Bd. 25, S. 377) also fort: „Da haben wir nun gewiß, was, wo und wer sei die heil. christliche Kirche d. h. das heilige christliche Volk Gottes, und es kann nicht fehlen, daß sind wir wohl sicher. Aus solchen Leuten sollte man Leute nehmen zum Concilio, das möchte ein Concil sein, das vom h. Geiste regiert würde.“

Aus dem Corpus Reformatorum³⁾ führe ich noch an: *Cognitio de doctrina pertinet non solum ad magistratum, sed ad ecclesiam h. e. non tantum ad presbyteros, sed etiam ad laicos idoneos ad judicandum* (Corp. Ref. Tom IV, pag. 468); und endlich von Melancthon: *Promissio veritatis ad universam ecclesiam pertinet et non tantum ad unum ordinem. Sunt igitur legendi iudices, non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici, qui propter honestos mores, gravitatem et eruditionem censentur idonei.* — War nun auch so in thesi das Recht der Gemeinden, sich an den kirchlichen Versammlungen und Verhandlungen zu betheiligen, von den Reformatoren anerkannt, so beschränkte sich factisch der Zuwachs, den

die Synoden erhielten, auf die Zuziehung der niederen Geistlichkeit. Die Betheiligung der Gemeinden war ein noch zu neuer Gedanke, als daß er sich practische Geltung hätte verschaffen können. Außerdem ist ja bekannt, wie durch die Wiedertäufer und die Bauernkriege die Verfassungs-entwicklung in Bahnen gelenkt wurde, auf denen die Gemeinde immer mehr zurück, das Amt dagegen und die Obrigkeit in den Vordergrund trat. Abgesehen von dem vereinzelt und zweifelhaften Versuch in Hessen, auf dem Grunde der im Glauben und Leben verbundenen Gemeinde ein Abbild apostolischen Lebens darzustellen, hat ja nur in den Städten sich die kirchliche Verfassung den Formen bürgerlichen Gemeinwesens angeschlossen und damit auch dem Laien-Element eine Betheiligung eingeräumt, und erst in neuerer Zeit sind bekanntlich in der Rheinpfalz und Nassau (1818), in Baden (1821), im Großherzogthum Hessen (1833), in Preußen und Baiern (1850), Württemberg (1851) und am ausgebildetsten in Oldenburg Gemeindeverfassungen eingeführt worden.

Die Synoden haben sich in den lutherischen Territorien in älterer Zeit nur in der ekle-märkischen Kirche, welche sie von reformirten Gemeinden angenommen, und in Preußen und Pommern erhalten, sind jedoch, wie schon bemerkt, reine Prediger-Synoden gewesen. In neuerer Zeit sind in Baden (1821) gesetzgebende General-Synoden mit dem Recht der Initiative, in Württemberg (1854), Oldenburg (1853), in Baiern jenseits des Rheins (seit 1818) Synoden mit entscheidender, diesseit des Rheins mit beratender Befugniß eingerichtet, auf denen die Laien mit vertreten sind.

Sehen wir uns nun die Resultate dieser Synoden näher an, so müssen wir allerdings zugeben, daß auf vielen derselben, namentlich wo wie z. B. in Baden, Rheinpfalz, Rheinbaiern unionistische und unkirchliche Tendenzen sich überwiegend geltend machen oder der kirchliche Constitutionalismus nach der Herrschaft strebt, viel Ungesundes zu Tage getreten ist. Es ist da eben die Synode nur der Spiegel und das Abbild dessen, was sich in der Kirche selbst an Schäden und Gebrechen findet und in anderen Landeskirchen, die keine Synoden haben, in noch viel gefährlicherer und anarchischerer Form hervorgetreten ist. Die Schuld liegt nicht an den Synoden, sondern an dem Geist, der sich der synodalen Formen bemächtigt und sie zu seinem Organ macht. Anderwärts, wie z. B. in Baiern, das durch die Ähnlichkeit der inneren und äußeren kirchlichen Verhältnisse uns am nächsten steht und am meisten Beachtung verdient, treten uns ganz andere Resultate

1) Band 62, Seite 52.

2) Wider das Papstthum zu Rom (1545), Bd. 26, S. 117.

3) Richter a. a. D. S. 134.

entgegen. Schon die 1861 einstimmig gefassten Beschlüsse¹⁾, die auf Verbesserung des Ehescheidungsgesetzes in Gemäßheit der heil. Schrift abzielten, u. s. w. müssen ein günstiges Vorurtheil in uns erwecken. Dieses wird bekräftigt, wenn wir weiter in dem Bericht über die Synode v. 1857 aus Baiern lesen, daß sich bei den Synodalen derselbe Eifer für die Förderung kirchlicher Interessen gezeigt, wie das Mal vorher, wo sie fröhlich, freudig und einig ein gutes Bekenntniß abgelegt; daß die vorhergegangenen Angriffe gänzlich verstummt waren, daß wie Kliefoth in seiner Zeitschrift²⁾ anführt, ganz oppositionell gesinnte weltliche Mitglieder durch den ganzen Eindruck, den die Synode machte, völlig umgewandelt heimgekehrt seien zum großen Verdruß ihrer Wähler. Berücksichtigen wir endlich, was die Erlanger Zeitschrift bekennt³⁾, daß die Bairische Kirche durch ihre Synoden in ihrer Entwicklung nicht gehindert, sondern entschieden gekräftigt worden, so werden wir nicht umhin können anzuerkennen, daß, wo sonst die Bedingungen zu einem gesunden kirchlichen Leben vorhanden sind, die Entwicklung des Synodalinstituts sich als ein Fortschritt in dem Verfassungsleben der Kirche darstellt.

Eine weitere wohlzubeachtende Thatsache ist, daß grade in unserer Zeit die Männer der theologischen Wissenschaft, welche Farbe sie auch sonst tragen, wie sie auch sonst zu der Frage der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Amtes stehen, ob in Bezug auf die Lehre vom Amte Höfling oder Münchmeyer folgend, meistens in der Befürwortung der Synoden mit Laienvertretung einig sind. Ich erlaube mir nur einige der beachtenswertheften Zeugnisse anzuführen.

So sagt Stahl⁴⁾: „Der ächte, apostolische, in der göttlichen Stiftung der Kirche gegründete Charakter der Synode ist es, daß sie ein Zusammentritt des Hirtenamtes ist, das unter Beitritt, Zustimmung und Befriedigung der Gemeinde beschließt und ordnet. Dem Geist der lutherischen Kirche entspricht es nun ganz und gar, jene Bereicherung der calvinischen Kirche (das Hinzutreten des Laien-Elements) aufzunehmen, ohne diesen altkirchlichen Charakter der Synode einzubüßen.“ Auch in der Hengsten-

1) Erlanger Zeitschrift für Protest. ic., 1858, S. 95.

2) Jahrg. 1858, S. 161.

3) Jahrg. 1863, S. 75.

4) Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Ausgabe 1862, S. 350.

bergischen evangelischen Kirchenzeitung¹⁾, die sich doch gleichfalls im Ganzen derartigen Forderungen gegenüber sehr spröde verhält, heißt es: „Es liegt ja wohl etwas Gottgewolltes in der auch für die Kirche gewünschten und geforderten Oeffentlichkeit, der Grundform alles modernen Gemeindelebens. Die Aufgabe der Kirche wird sein, das Verlangen mit kluger Mäßigung zu benutzen und in diejenigen Bahnen zu lenken, die ihr in Gottes Wort gewiesen sind.“ Ferner in derselben Zeitschrift: „Ein weiterer Ausbau der Kirche bezüglich ihrer Verfassung ist ein wirkliches Bedürfniß der Zeit. Ob es der Consistorialverfassung gelingen wird, durch Modification ihrer selbst, durch Abstreifung aller territorialistischen Elemente und Annahme presbyterialer und synodaler Institutionen ihre Mängel zu beseitigen, müssen wir abwarten; wir wünschen es von Herzen, denn das ist in der That der uns zunächst liegende Weg.“

Kliefoth²⁾ in seiner Zeitschrift sagt: „Wenn das Kirchenregiment die Beschlußfassung und Ausführung, Legislative und Executive rein und ganz sich vorbehält und die Synode lediglich als einen beratenden Körper hinstellt, als eine aus allen Theilen der Kirche durch Auftrag des Kirchenregiments versammelte Zahl von mit einem Kirchenamte bekleideten sachverständigen Männern, deren Rathes und Erachtens das Kirchenregiment sich auf bestimmte, ihnen gemachte Vorlagen bedient, da ist die falsche Vertretungsidee vollständig ausgeschlossen und die Synode wirklich eine Erweiterung und Ergänzung des Kirchenregiments.“

Lechler³⁾, der auch sonst mit Münchmeyer übereinstimmt, befürwortet gleichwohl die Einführung von Laiensynoden.

Es wäre uns ein Leichtes, die Anzahl solcher Zeugen und Zeugnisse namentlich aus den Schriften Höflings und seiner Anhänger noch bedeutend zu vermehren. Bei der bekannten Stellung dieser Männer zu unserer Frage dürfte das aber als überflüssig erscheinen⁴⁾. Es kam uns hauptsäch-

1) Jahrgang 1861, IX, Seite 858.

2) Jahrgang 1856, S. 406.

3) a. a. O. S. 273.

4) Wir können uns nicht enthalten, doch noch folgende Stellen aus der Erlanger Zeitschrift für Protest. ic. anzuführen. Jahrg. 1863, Februarheft, Seite 148 heißt es: „Wahrhaft segensbringend kann auch die beste kirchliche Anordnung nur dann wirken, wenn sie den Gemeinden nicht aufgedrungen, sondern diese wirklich dafür gewonnen werden, was am leichtesten geschehen kann, wenn auch Vertreter der Gemeinden zur Berathung über derlei Angelegenheiten zugezogen werden;“

lich darauf an, aus der entgegengesetzten Partei, welche die unmittelbare Einsetzung des Amtes betont und die Gemeinde in diesem Amt zusammengefaßt sein läßt, Zeugnisse für unsere Ansicht beizubringen.

Wenden wir nun diese unsere zunächst allgemein hingestellten aus der Schrift gewonnenen und wie uns scheint, dem Wesen unserer Kirche entsprechenden Grundsätze auf die Verhältnisse unserer Landeskirche an, so könnte es scheinen, als wenn die berechtigten Bedürfnisse unserer Gemeinden völlig befriedigt werden würden, wenn einerseits in den Einzelgemeinden mit Anknüpfung an das schon Gegebene „ein amtlich berechtigtes Laien-Organ oder Collegium eingerichtet würde, das den Trägern des geistlichen Amtes zur Seite stände und mit ihm gemeinschaftlich die localen geistlichen Fragen, namentlich in der Sphäre der Kirchenzucht, verhandelte“, — andererseits die lutherische Gesamtkirche unseres Reiches in der aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten General-Synode, etwa in einer dem Zweck entsprechenden etwas modificirten und bezüglich ihrer Mitglieder erweiterten Gestalt, ihr angemessenes Vertretungsorgan gewönne. Dies ist die Ansicht des geehrten Herrn Verfassers der Artikel zur kirchlichen Verfassungsfrage in dem Dorpater Tagesblatt. Für die Kreis-, Provinzial- und Stadt-Synoden hält er eine organische Gesamtvertretung nicht für erforderlich und wünscht nur die Laienmitglieder der kirchlichen und Schulbehörden hinzugezogen. So sehr wir nun mit dem Herrn Verfasser betreffend die Aeltestenversammlungen in den Einzelgemeinden einverstanden sind, wie sie ja wenigstens in ihren Ansätzen und wesentlichen Momenten in unseren Landgemeinden schon factisch bestehen und sich an den Verhandlungen der localen geistlichen Fragen betheiligen, — so sind uns die Gründe für den Ausschluß einer geordneten Gemeindebetheiligung an den Provinzialsynoden doch nicht überzeugend gewesen. Einmal scheint uns die kirchliche Verfassungsordnung als eine lückenhafte und unterbrochene, wenn die Laienbetheiligung sich nur auf die Versammlungen im engsten Kreise der Einzelgemeinde und die Vertretung der lutherischen Gesamtkirche des Reiches beschränkt. Es stehen diese Organe als die äußersten Endglieder des kirchlichen Gesamtorganismus einander zu ferne, als daß ein lebensvoller Zusammenhang zwischen ihnen bestehen könnte, und das um so weniger, als sich ein großer

und im Märzheft S. 159 „Darum wird gerathen sein, nicht das Regiment in die Synoden zu verlegen, wohl aber nicht ohne Beirath und Zustimmung von Synoden zu regieren und allgemeine organisatorische Maassnahmen durchzuführen.“

Theil derjenigen Fragen, über welche die Generalsynode zu entscheiden hätte, schwerlich zu einem Gegenstande der Verhandlungen auf den Aeltesten-Conferenzen eignen dürfte. Als vermittelnde Glieder zwischen den letzteren und der Generalsynode stellen sich die Kreis- und Provinzial-Synoden dar, und diese vorzugsweise wären dazu berufen, das Material für die Generalsynode zu sammeln und auszuarbeiten.

Ferner erscheint es uns gerade ein Hauptbedürfniß unserer Gemeinden zu sein, daß ihnen die Betheiligung an den Provinzialsynoden gestattet werde. Daß „die bisher berechtigten Laienmitglieder, die weltlichen Glieder der Consistorien in Livland wenig von ihrem Rechte Gebrauch gemacht haben“, dürfte diese unsere Behauptung an sich noch nicht widerlegen, da ja rein persönliche Gründe eingewirkt haben mögen, sie bisher von dem Besuch der Synoden abzuhalten. So weit uns die Wünsche unserer Gemeinden, und zwar namentlich der kirchlich gesinnten Glieder in denselben bekannt sind, müssen wir das Bedürfniß nach Betheiligung an den Synoden entschieden als vorhanden bezeichnen. Aber auch abgesehen von dem subjectiven Verlangen der Einzelnen, das ja allerdings auch bei Manchen, die anderwärts Laienvertretung heischen, aus unkirchlichen Motiven hervorgehen mag, scheint uns der objective Zustand der Kirche auf dasselbe Ziel hinzuweisen. Es ist in jüngster Zeit von einzelnen Pastoren und Laien ¹⁾ auf eine vielfach bestehende Kluft und Spannung zwischen Amt und Gemeinden, auf die Gleichgültigkeit der Gebildeten gegen das religiöse und kirchliche Leben hingewiesen worden. So wenig wir nun diese Thatsache als ein gerade für unsere Zeit charakteristisches Merkmal ansehen können, vielmehr mit Oberconsistorialrath Carlblom ²⁾ ein intensives und extensives Wachsen des kirchlichen Lebens in den verschiedensten Kreisen unserer Gemeinden freudig anerkennen, so wenig kann es uns in den Sinn kommen, diese Behauptung zu bestreiten, wenn sie, wie von Carlblom geschehen, auf die einfache Wahrheit zurückgeführt ist, daß wie zu allen Zeiten so auch zu jetziger Zeit in der Christenheit eine große Zahl gleichgültiger, ja noch mehr, dem Evangelium feindlicher Menschen sich findet. Wo das Wort Gottes seine Heil- und Leben-wirkende Kraft bewährt, da wird und kann auch seine kritische Wirkung nicht ausbleiben.

1) Guleke „Wo hinaus“ S. 16. Laienvotum S. 55. (Bertholz Mittheilungen 1862, Heft V, 1863 Heft I.)

2) Die Frage: Wo hinaus? Ihr Inhalt und ihr Ursprung, Dorp. 1863.

Nun erscheint es uns allerdings als Pflicht der Kirche, neben dem entschiedenen und kräftigen schrift- und bekenntnißmäßigen Zeugniß der Wahrheit, als dem einzigen Radicalmittel gegen die Schäden und Gebrechen der Zeit, auch diejenigen Mittel nicht zu verschmähen, die den dem kirchlichen Leben etwa noch ferne Stehenden als Brücke dienen könnten, welche die theils eingebildeste theils wirklich vorhandene Kluft überbauen hilft.

Der Verfasser der Artikel „zur kirchlichen Verfassungsfrage“ weist selbst auf die „haarsträubende Unkenntniß der eigentlichen kirchlichen Sachlage hin, wie sie vielfach im Publicum offenbar geworden.“ In der That wird es sich gewiß in vielen Fällen nachweisen lassen, daß das Mißtrauen, der Argwohn und die Gereiztheit, wie sie sich in manchen Kreisen gegen das Amt gezeigt hat, zum großen Theil auf Mißverstand und irthümlichen Anschauungen, auf mangelnder Einsicht in den Kern und das Wesen der Fragen beruht, um die es sich handelt — sowohl auf dem Gebiet der kirchlichen Verfassung als auch auf dem der Kirchenzucht, Beichte, des Cultus, der Seelsorge u. s. w. — Und wo das der Fall ist, wo die Opposition nicht aus principiellem Gegensatz, sondern aus mangelnder Erkenntniß und im letzten Grunde aus Indifferenz und Gleichgültigkeit hervorgeht, da steht zu hoffen, daß sie mit der gewonnenen klareren Einsicht und mit dem wieder angeregten lebendigeren Interesse schwinden werde. Und um nun eine solche klarere Einsicht zu vermitteln und das Interesse für die kirchlichen Fragen zu beleben, dazu könnte die Theilnahme der Laien an den Synoden gewiß vielfach beitragen. Schon die Förderung in dem Verständniß der auf den Synoden zur Verhandlung kommenden kirchlichen Gegenstände wäre gewiß kein zu unterschätzender Gewinn. Von ungleich höherer Bedeutung aber wäre — und das möchten wir als den Hauptsegen der gemischten Synoden betonen, — daß durch die stimmberechtigte geordnete Betheiligung an den Synoden in den Gemeinden das Bewußtsein immer mehr geweckt werden würde, die daselbst verhandelten Dinge seien Gegenstände, die nicht nur die Pastoren, sondern jedes Glied der Gemeinde nahe angehen und Anspruch auf das Interesse und Verständniß derselben machen. Sofern nun die Synoden solches Bewußtsein kirchlicher Gemeinschaft, in der Amt und Gemeinde als organisch mit einander verbunden und zu dem gemeinsamen Werke der Erbauung und Förderung des Reiches Gottes von dem Herrn berufen nun mit einander in einem Geist und Sinn arbeiten wollen an

dem ihnen befohlenem Werke, zu beleben und mit der näheren Bekanntschaft zugleich tiefer gehendes geistliches Verständniß der kirchlichen Fragen zu fördern geeignet sein dürften, könnten sie in der That mit Gottes Hülfe ein gesegnetes Mittel werden, die etwa auseinandergehenden Gegensätze einander nähern und vereinigen zu helfen.

Aber man könnte uns entgegenhalten, es bleiben nun doch nicht zu vereinigende Gegensätze nach, und denen wäre gerade durch die Betheiligung an den Synoden ein freies Feld zu Untrieben geöffnet, von denen bisher im Großen und Ganzen unsere Kirche verschont geblieben ist. Auf diesen Einwand antworten wir mit der Erlanger Zeitschrift: ¹⁾ „Diese Partei-Getriebe werden um so wüster und gefährlicher, wenn sie sich selbst Wege bahnen müssen wie ja z. B. in neuester Zeit in so beklagenswerther Weise in Hannover geschehen. Indem die Agitationslustigen und Neuerungsüchtigen diese geordneten Wege betreten, werden sie dadurch schon in heilsame Schranken gewiesen, die Wohlgesinnten aber,“ die doch hoffentlich bei uns die überwiegende Mehrzahl bilden würden, „in den Stand gesetzt, ihren Einfluß auf sie geltend zu machen.“ Die Erfahrung, welche die Bayerische Synode gemacht, daß unter dem Einfluß der Synode nicht wenige Schwankende zum vollen Glauben durchgedrungen fortan in den ersten Reihen gekämpft ²⁾, so daß geradezu oppositionell gesinnte Glieder durch den Eindruck, den die Synode auf sie gemacht, völlig umgewandelt worden, dürfte uns doch wohl auch zu der Hoffnung ermuntern, daß so wir uns in der rechten Weise vom Geiste Gottes leiten lassen und in seiner Kraft unsere Verhandlungen führen, er sich auch an unserer Synode nicht unbezeugt lassen wird. —

Falls nun unsere Kirche daran ginge, auch bei uns gemischte Synoden anzubahnen, entstünde die Frage, in welcher Weise sie bei uns einzuführen wären, ob die Laien zu den bereits bestehenden Prediger-Synoden hinzugezogen, oder ganz neue aus Delegirten weltlichen und geistlichen Standes zusammengesetzte Organe hergestellt werden sollen.

Fassen wir zunächst diese Frage nach ihrer principiellen Seite ins Auge, so gebührt unserer Ueberzeugung nach dem ersteren Modus der Einführung unbedingt der Vorzug vor dem zweiten; denn, wie wir bereits oben ausgesprochen, erscheint es uns naturgemäß und geboten, wo es irgend geht, bei der Fortentwicklung der Verfassung an die bestehenden Organe

1) Jahrgang 1863, Februarheft, S. 75.

2) Hengstenberg ev. Kirchenzeitung, Jahrg. 1861, IX, S. 884.

anzuknüpfen und sie dem Bedürfnis gemäß auszugestalten, und nur in dem Falle, wo das geschichtlich Gegebene keinen Anknüpfungspunkt für die Weiterentwicklung bietet und doch die Forderung nach Befriedigung neu hervorgetretener und berechtigter Bedürfnisse als unabweislich sich darstellt, wäre es unseres Erachtens principiell gerechtfertigt, zur Bildung neuer Verfassungsformen zu schreiten. Und ein solcher Fall, dünkt uns, liegt hier nicht vor. Denn wir unsererseits können der Ansicht nicht beipflichten, es seien unsere bisherigen Synoden so beschaffen, daß die Möglichkeit einer Erweiterung derselben zu gemischten Synoden durch ihr Wesen und ihre Aufgabe ausgeschlossen würde. Vielmehr glauben wir, daß eine Hinzuziehung von Laiengliedern weder mit ihrem Wesen, noch mit ihrer Aufgabe unvereinbar sei, ja daß gerade ihr Hauptzweck durch geordnete Theilnahme der Gemeinden noch besser und vollständiger erreicht werden würde.

Eine weitere Frage wird dann die sein, ob und wie sich eine solche Umgestaltung der bisherigen Synoden practisch durchführen läßt, ohne anderen ebenso berechtigten Bedürfnissen entgegenzutreten und deren Befriedigung unmöglich zu machen.

Wir kommen auf diese Frage später zurück; zunächst haben wir die Bedenken zu berücksichtigen, die gegen die Hinzuziehung der Laien zu unseren Prediger-Synoden laut geworden sind.

In den Artikeln des Dorpater Tagesblattes heißt es: „Die Sprengels- und Provinzialsynoden tragen bisher so vorzugsweise den Charakter geistlich-brüderlicher Conferenzen, daß hinzugezogene Laienputirte innerhalb dieser geistlichen Versammlungen ein ebenso heterogenes und incommensurables Element bilden würden, als z. B. die einzelnen eventuellen Stadtdeputirten auf dem Landtage. Sie würden sich schwer in die Art der synodalen Discussion finden und sich mehr beengt als gehoben fühlen innerhalb einer rein theologischen Conferenz.“ Allerdings sind unsere Provinzialsynoden nach § 438 der Kirchenordnung bisher reine Predigerversammlungen gewesen und haben als solche den Charakter geistlich-brüderlicher Conferenzen getragen. Rein theologische Versammlungen möchten wir sie deshalb aber doch nicht nennen, sofern ihr Hauptzweck kein wissenschaftlich theologischer, sondern ein kirchlich practischer ist und demgemäß auch die Gegenstände ihrer Verhandlungen vorzugsweise dem letzteren Gebiete angehören. Als solche Gegenstände giebt die Kirchenordnung an 1) Mittheilungen über geistliche Gegenstände, Zustände der Gemeinden, Erfolg der Katechesen u. s. w.

- 2) Verhandlungen über theologische Gegenstände;
- 3) Berathungen über kirchlich ökonomische Angelegenheiten;
- 4) Berathungen über Verbesserungen des Zustandes der Kirchen ihrer Bezirke.

Zieht man nun in Erwägung, daß die unter Pct. 2 angeführten Vorträge über theologische Gegenstände, wenn sie dem Hauptzweck entsprechen sollen, nicht Themata zu behandeln haben, die ausschließlich der wissenschaftlichen Doctrin angehören, auch sich nicht in zu abstract wissenschaftlichen Formen zu bewegen brauchen, — solche Abhandlungen sind mehr in theologischen Zeitschriften, als auf der Synode am Platz — sondern vorzugsweise Fragen erörtern, die in mehr oder weniger directer Beziehung zu dem kirchlichen Leben stehen und zu weiteren Verhandlungen Veranlassung geben, so wird man zugeben müssen, daß selbst dieser Theil des Synodal-Programmes dem Verständniß gebildeter und kirchlich gesinnter Laien nicht so ferne liegt, daß sie nicht auch derartigen Vorträgen und Discussionen mit Interesse folgen, ja sich selbst an den letzteren theilnehmen könnten. Werden doch die kirchlichen Zeitschriften unseres Landes von so manchen Laien mit Spannung und Theilnahme gelesen, wie sollten denn die doch im Ganzen populärer gehaltenen, lebendigeren und anregenderen mündlichen Vorträge keine Theilnahme finden?

Und mag dieses Interesse auch in einzelnen Fällen ein zweifelhaftes sein, so gehören doch die übrigen der Zahl nach bedeutend überwiegenden in der Kirchen- und Synodalordnung angeführten Gegenstände der Verhandlungen einem Gebiete an, das jedem Laien ebenso vertraut sein oder doch werden müßte, als dem Pastor, und auf dem jedes Gemeindeglied innerhalb der Schranken seiner Stellung und seines Berufes ja auch mitarbeiten soll an der Förderung des Reiches Gottes auf Erden. Hierher gehören alle Fragen des kirchlichen Gemeindelebens, der kirchlichen Zucht und Sitte, der Schule, Seelsorge, des Gottesdienstes, der Armenpflege, der Mission u. s. w. Sind nun unsere Synoden das was sie doch sein wollen, also nicht etwa Hörsäle für abstract-wissenschaftliche Abhandlungen, noch eine Arena dialectischer Kämpfe, noch Uebungsschulen parlamentarischer Rhetorik, sondern wirklich geistliche d. h. vom Geiste Gottes getragene zur Förderung geistlichen Lebens abzuhaltende Versammlungen, auf denen Alles, was das Leben der Kirche betrifft und worin es sich offenbart, ihr Wohl und Wehe, ihre Aufgaben und Kämpfe unter Anrufung des göttlichen Geistes in

brüderlicher Liebe verhandelt wird, so wüßten wir nicht, wie nicht auch jeder Laie, der auf dem Grunde desselben Glaubens und Bekenntnisses steht und ein Herz für den Herrn und sein Reich hat, zumal wenn er noch etwa als Glied der Kirchenvorstände und Ältestencollegien in den Einzelgemeinden besonders berufen ist mit Hand anzulegen an den inneren und äußeren Bau des Reiches Gottes, diesen Verhandlungen lebendiges Interesse abgewinnen sollte. Wir meinen, daß so wie einerseits weder der Inhalt der Verhandlungen die Betheiligung der Laien unmöglich, noch der Mangel theologischer Vorbildung sie dazu unfähig mache, so andererseits gerade durch ihre Betheiligung der Zweck der Synode, sowohl wenn wir sie als Vorbereitungsorgan für die Generalsynode ansehen, als auch wenn wir ihren Einfluß auf das kirchliche Gesamtleben ins Auge fassen, nur gefördert werden würde. Auch der geistliche Charakter der Synoden, der ja nicht nur durch den Stand ihrer Glieder, sondern ebenso durch den Gegenstand der Berathung und namentlich durch den Geist, in dem sie gepflogen werden, bedingt ist, brauchte durch den Zutritt der Laien nicht verwischt zu werden, sondern könnte und müßte nach wie vor fortbestehen. Daß die Form der Verhandlungen durch die Vergrößerung der Mitgliederzahl und das Hinzukommen des Laien-Elementes eine Veränderung erleiden, daß an Stelle der ungezwungenen amtsbrüderlichen Besprechung eine strengere und gemessenere Form der Discussion treten müßte, erscheint allerdings nothwendig; ebenso auch als unvermeidlich, daß wir Pastore, die an reine Prediger-Synoden gewöhnt gewesen sind und so reichen Segen durch sie empfangen haben, in den gemischten Synoden so manches Bedürfnis nicht befriedigt finden werden. Wir meinen namentlich das Bedürfnis nach Stärkung und Befestigung der specifisch amtsbrüderlichen Gemeinschaft, nach Besprechung der Fragen, nach Austausch der Erfahrungen und Gedanken, die sich ausschließlich auf das geistliche Amt beziehen und deren Verhandlung dem Interesse und Verständnis der Laien ferner liegt. Wie nun diesem unlängbar ebenso natürlichen und berechtigten Bedürfnisse, zu dessen Befriedigung die Sprengelconferenzen allein nicht ausreichen, sondern Pastoralversammlungen, an denen sich die Gesamtgeistlichkeit der Provinz theilnimmt, erforderlich sind, neben dem Bedürfnis nach gemischten Synoden Genüge geschehen könnte, das ist die von uns schon oben angedeutete weitere Frage, um die es sich hier handelt.

Auf den ersten Blick, erscheint es nun allerdings kaum möglich, dieses Problem in einer noch beiden Seiten hin befriedigenden Weise zu lösen ohne dabei den Gedanken an Erweiterung der bestehenden Synoden aufzugeben und ganz neue gemischte Versammlungen ins Leben zu rufen. Allein bei genauerer Erwägung dürften sich doch vielleicht Wege finden, diesem doppelten Bedürfnisse auch ohne Erirung eines neuen Verfassungsorganes gerecht zu werden.

Entweder könnte das geschehen, indem während derselben Zeit, in der die gemischte Synode tagt, etwa in den Nachmittags- und Abendstunden in der Art und Weise wie es in Eßland Sitte ist, besondere Pastoral-Conferenzen gehalten werden, auf denen in geordneter Discussion unter Leitung eines Präses Fragen des kirchlichen Amtes zur Verhandlung kämen, oder, falls diese in der Synodalzeit zu haltenden Pastoralversammlungen wegen des dabei möglichen Scheines tendenziöser Separation als mißlich und bedenklich verworfen werden sollten, dadurch, daß man die gemischten Synoden nicht jährlich, sondern etwa nur alle drei Jahr ein Mal zusammenberuft und in der Zwischenzeit wie bisher reine Prediger-Synoden hält. Dem Laien wäre auf diese Weise eben so oft, wie die Vertreter des Landes sich zu den Verhandlungen über die politischen und socialen Fragen versammelten, die Gelegenheit geboten, sich an den Verhandlungen über kirchliche Gegenstände zu theilnehmen, und dem Bedürfnis der Pastore wäre durch die zwei Jahre hinter einander gehaltenen Pastoral-Synoden genügt. Um den Zusammenhang der gemischten Synoden unter einander zu wahren müßten die Verhandlungen über Gegenstände von besonderer Wichtigkeit, zu deren Erledigung mehr als eine Synode erforderlich wäre, erst auf der nächsten Synode fortgesetzt werden, zu deren Vorberathung eine gemischte Synodalgemeinschaft dienen könnte. Dieser Modus, nach dem die gemischten Synoden, ohne die bisher bestehenden Prediger-Synoden zu beseitigen, sich nur als eine periodisch wiederkehrende Erweiterung derselben darstellen, dürfte als einer, der den Bedürfnissen der Pastoren und Gemeinden in gleicher Weise Rechnung trägt, sich auch noch dadurch empfehlen, daß sich voraussichtlich sowohl der practischen Durchführung als auch der kirchenregimentlichen Sanction desselben wenig Schwierigkeiten entgegenstellen werden. Falls er gleichwohl keine Zustimmung fände, dann allerdings bliebe nichts anderes übrig, als zur Constituirung neuer gemischter Synoden zu schreiten, die nur nicht aus der Gesamtheit der Geistlichkeit und einer entsprechenden Anzahl

Laienglieder, sondern aus Delegirten weltlichen und geistlichen Standes zu bilden wären. Eine solche auf eine geringere Mitgliederzahl beschränkte Synode könnte dann so oft, als wünschenswerth erschiene, neben der Prediger-Synode zusammentreten.

Wir kommen endlich zu der Frage, nach welchem Grundsatz und Modus die Laienbetheiligung bei uns durchzuführen wäre.

Als Grundlage und Unterbau für die gemischten Synoden wären zunächst die schon oben in Uebereinstimmung mit den Artikeln des Dorpater Tagesblattes als wünschenswerth bezeichneten Presbyterien in den Einzelgemeinden zu constituiren. Da nun unsere Ortsgemeinden mit Ausnahme vereinzelter rein deutscher Gemeinden in den größeren Städten aus Deutschen und Nationalen bestehen, so erscheint es als selbstverständlich, daß auch die Presbyterien, die ja im engeren Kreise, wie die Synoden im weiteren, die Einheit der Gemeinde in der Vielheit ihrer Glieder darzustellen haben, aus Gliedern beider Nationen — etwa durch Verschmelzung des Kirchenconventes (natürlich mit Ausschluß fremder Confessionsgenossen) und der Gemeinde-ältesten-Versammlungen zu bilden wären.

Falls nun die Geistlichkeit nach unseren obigen Vorschlägen in ihrer Gesamtheit an den gemischten Provinzial-Synoden Theil nimmt, wäre dem entsprechend auch aus jedem Presbyterium ein dazu von den Gliedern desselben zu erwählendes Laienmitglied in die Synode aufzunehmen; wird die Provinzial-Synode dagegen nur aus Delegirten zusammengesetzt, so hätten die vereinigten Presbyterien mehrerer Kirchspiele einen weltlichen, die Prediger desselben Bezirkes einen geistlichen Deputirten aus ihrer Mitte zu wählen. Bei der Wahl der Laiendeputirten dürfte es am nächsten liegen, daß einer der Kirchenvorsteher als Träger eines wenn auch nur auf die Externa der Kirche bezüglichen Amtes und als Vertrauensmann der Gemeinde auch mit der Vertretung derselben auf der Synode betraut werde, ¹⁾ ohne daß jedoch damit die Wahl eines anderen Gliedes des Presbyteriums, ja wenn die nöthige Qualifikation vorhanden ist, auch eines nationalen Gliedes desselben ausgeschlossen wäre. Eine gesonderte Repräsentation der beiden Nationen auf den Synoden wäre unseres Erachtens, auch abgesehen davon, daß sich

1) Wir befinden uns hierin in Uebereinstimmung mit Sokolowski, welcher (Bertholz Mittheilungen 1863, IV, S. 337) auch die Kirchenvorsteher zu unseren Synoden hinzuzuziehen proponirt.

zur Zeit schwerlich die erforderliche Anzahl dazu geeigneter deutsch redender gebildeter Nationalen fände, schon deshalb unzulässig, weil damit einerseits der auf kirchlichem Gebiete durchaus unstatthafte Gegensatz der Nationen und Stände in den Einzelgemeinden sowohl wie in der Gesamtkirche anerkannt und die Principien politischer Repräsentation auf das kirchliche Gebiet übertragen werden würde, anderseits aber auch der Grundsatz der Parität in der Anzahl weltlicher und geistlicher Mitglieder auf der Synode dabei schwer durchzuführen wäre. Als Bedingung zur Wahlfähigkeit würde in jeder kirchlich gesinnten Gemeinde selbstverständlich eine christlich-kirchliche Gesinnung, die sich in christlichem Wandel und Theilnahme an den Gnadennitteln bethätigt, gelten, ohne daß es nöthig wäre, diese Bedingung durch gesetzliche Bestimmungen zu fixiren.

Die Behandlung der kirchlichen Verfassungsfrage befindet sich bei uns noch im Erstlingsstadium ihrer Entwicklung. Um so eher darf ich vielleicht hoffen, daß diesem meinem Vortrage eine nachsichtige Beurtheilung zu Theil werden möge. Ich bin mir seiner Mängel lebhaft bewußt und habe, indem ich, von meinen nächststehenden Amtsbrüdern dazu ermunthigt, mich entschlossen ihn den Synodalen vorzulegen, dabei zunächst keinen anderen Zweck im Auge gehabt, als den Gegenstand, den er behandelt und der gewiß grade in unserer Zeit eine besonders ernste Prüfung und Erwägung verdient, auf unserer Synode überhaupt zur Sprache zu bringen; allerdings dabei auch von dem Wunsche geleitet, die Synodalen möchten ihn in ihre Berathung ziehen und sich dahin aussprechen, ob sie mit den von mir aufgestellten Grundsätze im Allgemeinen einverstanden und etwa bereit wären, eine Weiterentwicklung unseres Synodalinstituts in der vorgeschlagenen oder in einer ähnlichen Weise auf dem gesetzlichen Wege anzubahnen. Sollte meine Arbeit hie und da Anknüpfungspunkte für eine etwaige Discussion und in diesem oder jenem Theile tüchtigeren und bewährteren Kräften, als die meinigen es sind, Material zur weiteren Bearbeitung darbieten, so wäre mein Zweck mehr als erreicht.

Gott der Herr aber wolle die Sache, die ja sein und nicht unser ist, selbst in seine Hand nehmen und wenn es sein Wille ist, daß wir in dieser Angelegenheit fortarbeiten, uns dazu die rechte Weisheit, Nüchternheit und

Kraft verleihen, uns vor Fehlgriffen und Irrwegen bewahren, und helfen, daß die Resultate unserer Arbeit der Kirche zum Heil gereichen.

Anmerkung der Red.: Um Mißverständnissen bei den Lesern dieses Artikels vorzubeugen, glaubt die Red. auf den Synodalbericht in diesem Hefte hinweisen zu müssen, aus welchem hervorgeht, daß der Verf. der erwähnten Artikel des Dorpater Tagesblattes gemischte Synoden nicht nur nicht ausgeschlossen wissen will, sondern als ein nothwendiges und integrierendes Element einer ausgeführten Synodalverfassung für wünschenswerth erachtet. Eine principielle Differenz scheint also zwischen ihm und dem geehrten Verfasser des obigen Artikels nicht obzuwalten, sondern die Meinungen gehen nur darüber aus einander, ob aus den gegenwärtigen Synoden, die im Grunde nur Pastoralconferenzen mit geistlichen Vorkämpfern sind, auf organischem Wege Elemente einer eigentlichen Synodalverfassung hergestellt werden können, oder ob neben ihnen gemischte Synoden geistlicher und weltlicher Deputirten angebahnt werden sollen. Für die letztere Ansicht hat sich auch die Synode vorläufig ausgesprochen.

3. Beiträge zur Dogmatik.

Mit besonderer Rücksicht auf die Dogmatik von Prof. Dr. Thomasius.

Von

Prof. Dr. Luthardt.

Es ist nicht allzulange her, daß man dem Lutherthum unserer Tage die Fähigkeit zu umfassenden dogmatischen Produktionen abgesprochen hat. In Wirklichkeit ist es so gekommen, daß gerade diese theologische Richtung in rascher Folge dogmatische Arbeiten zu Tage gefördert hat, mit welcher sich die dogmatischen Erzeugnisse der anderen Richtungen an Bedeutung schwerlich messen können. Und auch das geringere Interesse, welches man im Vergleich zu früher, gegenwärtig dogmatischen Erzeugnissen und Fragen widmet, hat der Mühseligkeit auf diesem Gebiete keinen Entzug zu thun vermocht.

Vor allen Andern fordert Sartorius unser Gedächtniß, welcher unter den Ersten Einer ein Restaurator lutherischer Theologie geworden ist. Seit er durch seine Schrift über das Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit 1821 als Göttinger Privat-Dozent in den Kampf der Kirche eingetreten, hat er den Kampfplatz nicht eher verlassen, als bis ihn der Tod abrief und ihm die Feder aus der Hand nahm. Nicht um Tra-

gen bloß des Erkenntnißvermögens — das war die Ueberzeugung die ihn befeelte und die er zur Anerkennung brachte — handelt es sich bei dem Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus; nicht um bloß theoretische Sätze bei den Fragen des Dogmas, sondern um ethische, um praktische im höchsten Sinn. Dies ist auch der Gedanke seines schönen Werkes von der heiligen Liebe, in welchem die Lehrbestimmtheit unserer Väter mit augustinischem Geiste und mit der Mystik der Victoriner sich verbindet, wenn ihm gleich die volle wissenschaftliche Strenge fehlt.

Weitere Kreise sind es, auf welche die Dogmatik des geistvollen Dänen Martensen ihre Wirksamkeit ausübt, welcher die lutherische Lehre nicht ohne Glück spekulativ zu durchdringen, mit den Elementen einer realistischen Anschauung zu bereichern und apologetisch zu vermitteln sucht — wenn er auch durch die Leichtigkeit, mit welcher er schwierige Probleme zu behandeln und darzustellen weiß, nicht selten die Schwierigkeit mehr überwunden zu haben scheint und selbst auch glaubt, als wirklich überwindet, indem er sie mit einer geistreichen Wendung umgeht, statt sie in ihrer Tiefe zu fassen.

Entschiedener als er haben die neueren dogmatischen Werke von Thomasius und Philippi sich auf den Boden der orthodoxen Lehre unserer Kirche gestellt. Am entschiedensten Philippi, welcher als die vorderste Aufgabe der gegenwärtigen Theologie den Gegensatz gegen den modernen Geist des Subjektivismus ansieht und betont, wie er, aus rationalistischen und pietistischen Elementen mannigfaltig gemischt, Glaube und Theologie der Gegenwart noch allzusehr beherrsche. Es ist die geschichtliche Kirchenlehre, wie sie in der Dogmatik des 17. Jahrhunderts ihre Ausbildung gefunden hat, worauf er zurückgeht und deren innere Vernunft zu erkennen und geltend zu machen, ihm eine bessere Erfüllung der Aufgabe eines Dogmatikers der Gegenwart scheint, als eignen Gedanken nachzujagen. Daß diese Reaktion eines kräftigen und energischen Geistes ihr gutes Recht habe, wird Niemand verneinen können, der die geistreiche Sucht unserer Tage kennt, wie sie besonders bei einzelnen Dogmatikern der sog. Vermittelungstheologie herrscht. Daß aber auch mit einer solchen Position leicht Verstimmung gegen die neuere Theologie überhaupt und Ungerechtigkeit gegen einzelne Erscheinungen und Erkenntnisse derselben sich verbindet, davon liefert wie mir scheint Philippi's Werk mehr als einen Beleg. Man wird nicht sagen können, daß jenes die volle und allseitige Pflichterfüllung eines lutherischen Dogmatikers der Gegenwart sei. Hat doch auch Philippi dem Einfluß moderner dogma-

tischer Denkweise sich nicht zu entziehen vermocht. Wenn er als die Quelle der Dogmatik „die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjekts“ (I, 86) und als ihren Zweck die Entwicklung der „gottgegebenen Idee“ der christlichen Religion bezeichnet, so ist jenes eine Anerkennung des modernen dogmatischen Faktors des christlichen Bewußtseins, welche im Ausdruck weiter geht als nöthig ist und richtig sein möchte, da wir es doch, wenn mit dem Subjekt, so mit dem Glauben desselben zu thun haben; das andere aber nennt die „Idee der Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott“, wo richtiger die Thatsache derselben genannt wäre.

Während dieses Werk noch im Erscheinen begriffen ist, besitzen wir an der Dogmatik von Thomasius eine Arbeit, in welcher unsere Kirche den Ausdruck ihres eignen Geistes wie kaum in einer andern der neueren Zeit, in Einklang mit den Erzeugnissen des Glaubenslebens aus den besten Tagen unserer Kirche und zugleich mit den wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart finden darf. Von der Philippi'schen Dogmatik unterscheidet sich diese dadurch, daß sie kirchliches Bekenntniß und orthodoxe Dogma if des 17. Jahrhunderts schärfer auseinander haltend, die Forderung der Fortbildung des Dogmas bestimmter ins Auge faßt, so zwar daß der dogmatische Fortschritt zugleich als ein Postulat der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas selbst sich rechtfertigen soll — wie denn die dadurch veranlaßten dogmengeschichtlichen Nachweisungen dieser Dogmatik einen besonderen Werth verleihen.

Nehmen wir hierzu das originale Werk von Hofmann, welches allseitig anregend bereits auf die Dogmatik gewirkt hat, und die umfassend angelegte und reichhaltige Arbeit von Rahnis, so zeigt das eine so vielseitige und gründliche Thätigkeit auf dogmatischem Gebiet, daß damit unser Geschlecht das Recht selbstständiger Fortbildung der dogmatischen Erkenntniß genugsam legitimirt hat.

Das Folgende will einen geringen Beitrag zur Erfüllung dieses Berufes liefern, indem es die wichtigeren dogmatischen Lehren unter dem Gesichtspunkt des Unterschiedes zwischen der alten und modernen Dogmatik unserer Kirche zu besprechen sucht, unter vorzugsweisem Anschluß an Thomasius:

Prolegomenen.

Die Prolegomenen haben, nachdem sie am Anfang ganz gefehlt, dann den Artikel von der Schrift aufgenommen, allmählig immer mehr sich er-

weitert. In der neueren Zeit hat eine rückläufige Bewegung begonnen. Thomasius hat sich auf das engste Maß beschränkt und besonders die Lehre von der Schrift in die Dogmatik selbst verwiesen — ein Verfahren dessen Richtigkeit je länger je mehr anerkannt wird, wenn man auch nicht, wie selbst Nothe in seiner bekannten Abhandlung „Zur Dogmatik“, den Muth hat, die thatsächlichen Konsequenzen dieser Erkenntniß zu ziehen. Da nun aber die Rücksichtnahme auf die Lehre von der Schrift in der Einleitung nicht ganz umgangen werden kann — denn es muß die Bedeutung und Stellung der Schrift zur Dogmatik erörtert und gerechtfertigt werden — so fordert die Frage ihre Beantwortung, in wie weit diese Lehre der Einleitung, in wie weit sie dem System selbst zuzuweisen sei. Einverständnis und Sicherheit ist hierüber, so viel ich sehe, noch nicht vorhanden.

Ich werde alles Wesentliche der Einleitungsfragen berühren, wenn ich von dem Dreifachen handle: von der Aufgabe einer lutherischen Dogmatik in der Gegenwart, von ihrem Inhalt und von ihrer Form.

1) Die Aufgabe.

Mit diesem Bekenntniß begleitet Thomasius seine Dogmatik bei ihrem ersten Gang 1852, daß er „keine bloße Wiederholung altkirchlicher Bestimmungen und Formen beabsichtige“, sondern es als „die Aufgabe der Dogmatik“ erachte, „das Dogma aus seinen tiefinnersten Gründen und Lebenswurzeln heraus stets neu und frisch zu reproduziren und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als der Ausdruck des Einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zumal ist“¹⁾. Und in verschärfter Wiederholung lesen wir dasselbe später²⁾, wenn er anführt, wie ihm mit dem Bekenntniß der Kirche, in dem er stehe und sich mit seiner Theologie gebunden wisse, „die ältere auf ihm ruhende Dogmatik nicht dasselbe“ sei und daß er sich „damit wesentlich von dem Standpunkt derer unterscheide, welche nach der strikten Uebereinstimmung mit letzterer die Kirchlichkeit aller theologischen Leistungen messen und an denselben Kanon alle diejenigen Theologen, welche auf Kirchlichkeit Anspruch machen, binden zu dürfen, ich weiß nicht was für ein Recht zu haben glauben.“ Es ist „die Neugestaltung unsrer lutherischen Dogmatik“ welche er anstrebt.

1) I. 1852, 2. Aufl., 1856, S. V.

2) III. 1. 1859, S. V.

Sehen wir zu, mit welchem Recht dieselbe als Aufgabe der Dogmatik in der Gegenwart zu bezeichnen sei.

Der Glaube, der sich in der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts theologisch ausdrückt, ist auch unser Glaube; die Darstellung, welche er dort gefunden hat, ist die Heimath auch unseres theologischen Denkens; aber wir müssen das wissenschaftliche Gebäude, in welchem unser Glaube wohnt, vielfach umbauen, wenn wir uns darin wohnlich fühlen und frei und sicher bewegen sollen. Verschiedenes kommt zusammen, was einen solchen Umbau fordert, der sich nicht bloß auf die äußere Form erstreckt.

1) Die erste Nothwendigkeit liegt in dem Verhältnis, in welchem die frühere Dogmatik unserer Kirche selbst zum Wahrheitsbekenntniß derselben steht.

Thomasius hat in diesem Sinne hingewiesen auf die Bereicherung und Neubelebung, welche die Dogmatik aus Luther gewinnen kann¹⁾. Es liegt im geschichtlichen Gang der Sache, daß ein solcher prophetischer Geist viel weiter greift und daß seine Anschauungen reicher und mannigfaltiger sind als die Ausprägung, welche das Metall seiner Gedanken unter dem Prägestock der Verstandesarbeit, auch der fleißigsten und treuesten der Epigonen gefunden hat. Und es liegt in der Natur der Sache, daß die Wahrheit in ihrer jeweiligen Gestalt immer nur einen annähernden Ausdruck ihres Wesens selbst gewinnt. Darum bindet sie auch an sich selbst und nicht an die zeitweilige Form, in die sie gefaßt wird. Nicht als wäre sie ein in den Lüften schwebender Geist. Man kann sie finden und besitzen nur in der geschichtlichen Gestalt in der sie leibhaftig geworden ist. Aber sie selbst ist es, die wir suchen und ergreifen sollen in ihrer geschichtlichen Gestalt und nicht diese. Man mag diese Unterscheidung gefährlich nennen, aber sie ist nothwendig, denn sie ist in der Sache selbst gegründet. Die Gränzen sind fließend und darum schwer nachweisbar, aber sie sind vorhanden. Man kann nicht im Ernst behaupten, daß die heilsame Wahrheit, welche zu verkündigen unserer Kirche vor den andern gegeben ist, in der Dogmatik des 17. Jahrhunderts ihre adäquate Gestalt gewonnen habe. Wir werden stets zu den Füßen jener Lehrer unserer Kirche uns niederzusetzen gut thun; aber ein Schriftgelehrter des Himmelreichs holt Altes und Neues aus seinem Schatz und gibt nicht wie ein jüdischer bloß wieder, was

1) I. S. VI.

er gelernt hat. Wenn auch in langsamer so doch in fortschreitender Annäherung wird der Ausdruck, den die Wahrheit gewinnt, die immer entsprechendere und vollständigere Erscheinung des Vollen und Ganzen. Man wird getrost sagen dürfen — nicht Menschen zum Ruhm, sondern es ist das Geschenk des Geistes der in alle Wahrheit, Schritt für Schritt, führt, — daß z. B. in Thomasius' Dogmatik der Glaube und das Bekenntniß unserer Kirche einen wahreren und adäquateren Ausdruck erhalten habe als etwa in der Quenstedts.

2) Das Andere ist die Verschiedenheit des wissenschaftlichen Geistes und der wissenschaftlichen Mittel.

Unvermerkt aber ununterbrochen verändert sich der Leib des Menschen und doch bleibt sein inneres Geseß, der Gedanke, der einem jeden zu Grunde liegt, derselbe. So auch der Leib, den die Wahrheit gewinnt, in der Gestalt der Erkenntniß von ihr. Diese Veränderung hängt zusammen mit der Veränderung des wissenschaftlichen Geistes der Zeiten überhaupt. Denn nicht isolirt vom übrigen Geistesleben und Erkenntnißfortschritte steht das Gebiet des theologischen Wahrheitsbekenntnisses, vollzieht sich seine Geschichte. Unsere alten Dogmatiker arbeiteten mit den wissenschaftlichen Mitteln ihrer Zeit. Gass hat daran erinnert und gezeigt, in welchem inneren Zusammenhange die Gestalt unserer alten Dogmatik mit der wissenschaftlichen Methode jener Zeit überhaupt stand¹⁾. Es war die Periode abstrakter Verständigkeit und logischer Regelmäßigkeit. Eine solche Schulphilosophie war es, welche in Dienst der Theologie trat und mit der Orthodogie einen Bund schloß. Die wissenschaftliche Methode ist eine andere geworden. Die Gedankenbildung vollzieht sich nicht mehr auf dem Wege einer solchen äußeren Logik: ihr Prozeß ist innerlicher, lebendiger und tiefer. Dazu sind der wissenschaftlichen Mittel mehr, der Gedankenkreis selbst ein anderer geworden, freier, weiter und reicher. Wir sind, auch in der Theologie, bedingt durch die Geschichte des Geistes der letzten Jahrhunderte. Wir können uns ihren Wirkungen gar nicht entziehen, wenn wir auch wollten. Wir tragen Alle die Spuren derselben in unsrem Geiste. Aber wir sollen es auch nicht. Es ist auch in dieser Entwicklung eine objectiv Vernunft und es vollziehen sich in ihr Gedanken des Gottes, der in der Geschichte auch des Geistes der Menschheit und ihres Denkens walitet. Es ist göttliche Ordnung, daß

1) Vgl. Gass. d. protest. Dogmatik, I. 187 ff., 199 ff.

der Einzelne durch den geschichtlichen Zusammenhang bedingt ist, und es gehört zum Gehorsam gegen Gott, sich von ihm weisen zu lassen. Ihn zu ignoriren würde nicht bloß heißen uns zu isoliren von dem geistigen Zusammenhang mit unserer Gegenwart, sondern die Wahrheit selbst der wir dienen. Das aber dient nur, sie wirkungslos zu machen. Es hat die Dogmatik in ihrer alten Gestalt sich nicht behaupten können gegen die andrängenden Geister der Neuzeit. Wie wollten wir vollends jezt hoffen, mit jener den Geist der Gegenwart zu überwinden?

Es ist nicht leicht die Eigenthümlichkeit des Geistes der Gegenwart in seinem Unterschiede von dem früheren zu charakterisiren, und ein Jeder wird darüber seine besonderen Gedanken heben. Aber ich glaube, daß man ein Zweifaches wird nennen müssen, dem sich das Uebrige leicht wird anschließen lassen: das ist der Geist der Subjektivität und die Betonung des Thatsächlichen. Die erstere Richtung mit ihrem Zurückgehen auf die religiöse Wurzel und Bedeutung des Dogmas bringt es mit sich, daß die praktische und ethische Seite des Dogmas accentuirt wird. Das Andere macht sich geltend als historischer Sinn und hat zu einer mehr geschichtlichen Fassung und Behandlung der Schrift auch für die Dogmatik geführt. Und damit verbindet sich Drittens, was die formale Seite der Dogmatik anlangt, eine viel strengere Forderung wissenschaftlicher Systematik — das formale Resultat der philosophischen Schule, die wir durchgemacht.

Der Geist der Subjektivität ist das Nächste was uns entgentritt. Sieht doch Philippi in seiner Bekämpfung die Hauptaufgabe der Gegenwart. Aber zuerst fragt es sich, ob er durchaus vom Uebel sei.

Es ist ein Unterschied zwischen der unwahren Autonomie und dem Prinzip der Subjektivität. Jene heißt: sich mit sich selbst begnügen und rein auf sich selbst stellen — und ist eben deshalb ein Widerspruch mit der Wirklichkeit; denn der Mensch steht thatsächlich nicht rein auf sich selbst. Dagegen geht mit einer Consequenz, welche die innere Nothwendigkeit der Sache zu beweisen wohl geeignet ist, durch alle Sphären des geistigen Lebens das steigende Gefühl und Bewußtsein der individuellen Berechtigung hindurch. Wie sich dasselbe auf dem politischen und sozialen Gebiete geltend macht, bedarf nur der Erinnerung. Dieß ist aber nur die äußere Erscheinung und Wirkung der großen Veränderung, welche schon vorher auf dem Gebiete des Fühlens und Denkens überhaupt sich zu vollziehen begonnen durch die Betonung des Individuums und seiner Subjektivität.

Es war natürlich, daß diese Richtung sich auch in der Theologie geltend machte. Lessing verweist den Christen gegenüber der Kritik, welche an den objektiven Autoritäten geübt wird, auf seine innere Selbstgewißheit im Gefühl. Diesen Gedanken nimmt dann Schleiermacher wieder auf und legt ihn der wissenschaftlichen Glaubenslehre zu Grunde. Vinet hat den Individualismus in ausgesprochenster Weise zum Prinzip gemacht. Es war natürlich, daß hiedurch die Reaktion des Objektivismus hervorgerufen wurde. Selbst in der Schweiz hat sie nicht gefehlt. Wenn dort das Prinzip des „christlichen Gewissens“ (*la conscience chrétienne*) auf der einen Seite bis zur Kritik Scherers führte, auf der andern methodistische Gläubigkeit erzeugt, so stellt jener z. B. Gaussen die starr gefasste objektive Autorität der Schrift, dieser z. B. de Mestral (*le bienfait du baptême, sermon prêché à Berne dans l'église française*. Laus. 1861. *Le baptême et la theologie du reveil*), aber ohne Wirkung, die göttliche Objektivität der Kirche und ihrer Gnadenmittel gegenüber. Bei uns aber hat sich diese objektivistische Richtung bis zu romanisirender Betonung der Anstaltlichkeit der Kirche und Hervorhebung des Sakraments auf Kosten der Rechtfertigungslehre gesteigert.

Der Subjektivismus hat seine unverkennbare Wahrheit und Berechtigung in der Forderung der inneren subjektiven Selbstgewißheit der Wahrheit.

Schon in der Reformation macht sich dieses subjektive Moment geltend. Es ist dem Protestantismus wesentlich im Christenthum nicht die kirchliche Institution, sondern vor Allem das persönliche Verhältniß zu Gott zu betonen. Hervorgegangen aus dem persönlichen Heilsbedürfniß fordert er persönliche Heilsaneignung und Heilsgewißheit. Darin traf die Reformation mit der Entwicklung des neuen Geistes überhaupt zusammen, daß sie in einem gesteigerten Gefühl der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung wurzelt. Es war eine nothwendige Entwicklungsstufe, daß sich das Subjekt innerlich löste von der objektiven Autorität, um dann erst, wenn sich dieselbe vor dem subjektiven Bewußtsein gerechtfertigt, mit ihr in Freiheit sich zusammenzuschließen. In einem solchen Stadium macht sich der Geist der Reflexion und der Geist der Kritik geltend: der Geist der Reflexion auf sich selbst, der das eigene Ich zum Objekt und zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen macht; der Geist der Kritik am Anderen, welcher nach dem Recht der objektiven Mächte und ihrer Autorität fragt, wie denn auch Luther diesen Geist in sich aufgenommen hatte und mit seiner Zeit theilte. Denn dieser Geist

der Kritik ist die Aeußerung des gewöhnlichen Selbstgefühls. Zwar führte, nachdem auf die Reformation wieder eine Zeit einseitiger Herrschaft der objektiven Mächte, auch des Dogmas, gefolgt, jene Richtung durch die Stadien des Pietismus und des Rationalismus, welche, jener das Recht des individuellen Fühlens, dieser das des individuellen Denkens in falscher Weise geltend machten, und langte zuletzt bei der unwahren Autonomie des Selbstbewußtseins an. Aber das beweist nichts gegen die Wahrheit und das Recht des Prinzips.

Die Folge desselben für die Behandlung der Dogmen ist die Zurückführung derselben auf ihre innere religiöse Basis. Für das Dogma als solches hat unsere Zeit kein Interesse. Unter allen kirchlichen und theologischen Interessen der Gegenwart ist das dogmatische so ziemlich das geringste. Darin besteht ein ungeheurer Abstand gegen frühere Zeiten. Nur am eigentlichen religiösen Gehalt des Dogmas hat man ein Interesse. Ohne jene Zurückführung desselben auf diese Basis ist es wurzellos.

Damit ist die ethische Betrachtungsweise gegeben. Die Betonung des ethischen Moments im Dogma ist für unserer Zeit charakteristisch. Sie bildet nicht bloß das Merkmal der modernen Predigt, sondern auch in der wissenschaftlichen Theologie macht sie sich geltend. Hier liegt auch der Anknüpfungspunkt, den das Dogma zu suchen hat, um sich vor dem sittlichen Bewußtsein zu rechtfertigen und so der Erfüllung der apologetischen Aufgabe der Gegenwart zu dienen.

Da wo Iwosten in seiner Dogmatik vom Prinzip des Protestantismus handelt, bezeichnet er es als eine Eigenthümlichkeit desselben, daß seine Auffassung des Christenthums eine ethische sei! ¹⁾ Man hat dieß wohl auch speziell etwas Charakteristisches der melanchthonischen Theologie genannt. ²⁾ Und allerdings ist die Betonung des Menschen als sittlicher Persönlichkeit von durchgreifender Bedeutung für die Theologie der melanchthonischen Schule. Dieser Gesichtspunkt bestimmt ihre Lehre von der Bekehrung, ³⁾ er wirkte auf Melanchthons Lehre von den Sakramenten ein; von hier aus entwickelte

sich seine ethische Fassung des Begriffs der Kirche ¹⁾ u. s. w. Damit hängt ferner sein Bestreben zusammen, die Glaubenslehre mit dem natürlichen Denken, mit dem im Menschen noch übrigen Funken des göttlichen Lichts, das neue Leben mit der natürlichen Sittlichkeit zu vermitteln ²⁾, Christenthum und Humanismus, Kirche und Bildung zu einem Bunde zusammenzuschließen ³⁾, und bei allen kirchlichen Lehren und Fragen der Rücksicht auf das praktische Bedürfnis und Ergebnis eine entscheidende Stimme zuzugestehn ⁴⁾. Gewiß, Melanchthon hätte nimmermehr die Reformation gemacht, und seine Schule hätte sie nicht erhalten und gerettet. Aber das darf nicht abhalten zuzugestehen, daß sie in dem Besondern und auch in dem Irrigen, wodurch sie sich von der streng lutherischen Schule unterscheidet, eine Wahrheit vertrete. Und allerdings, in jenem Zuge, die Anknüpfungspunkte der Offenbarung im Gebiete des Natürlichen aufzusuchen und so das Supranaturale sittlich zu vermitteln, liegt ein Zukunftsmoment der melanchthonischen Schule.

Die selbstständige Ausbildung der Ethik seit Caligt diente diesem Bestreben. Die Ethik hat unter allen theologischen Disciplinen die meisten Anknüpfungspunkte mit dem allgemeinen menschlichen Denken und Leben. Von ihr aus läßt man sich Christenthum und Theologie noch am ersten nahe bringen. Der Pietismus machte sich zur ausdrücklichen Aufgabe, das Praktische am Dogma hervorzuheben. Und vor einem praktischen Christenthum beugen sich auch seine Gegner. Die Aufklärung und der Rationalismus sind flach und unwahr. Aber dieser Gedanke ist doch von ihnen auf uns Alle übergegangen, daß es im Menschen ein gewisses Wahrheitsgefühl gebe, mit welchem das Dogma sich nicht in Widerspruch setzen dürfe. Es ist so ziemlich dasselbe was die Theosophie eines Detinger den *sensus communis*, die stille „Vorempfindung“ des Göttlichen, den verborgenen Zug des Seelischen zum Geistlichen nennt ⁵⁾. Man fordert jetzt allgemein von der pastoralen Wirksamkeit, daß sie die im Menschen vorhandenen Ver-

1) Vorlesungen über die Dogmatik. 3. Aufl. 1834. I, 183.

2) J. B. A. Planck, Melanchthon praeceptor Germaniae. 1860. S. 54.

3) Vgl. J. B. Heppe die confessionelle Entwicklung der altprotest. Kirche 1854. S. 314 ff.

1) Vgl. Ritschl, Stud. und Krit. 1859. 2.

2) Galles Charakteristik Melanchthons als Theologen. 1840. S. 211 ff. Vgl. auch Rahnis Rede zum Gedächtniß Melanchthons 1860. S. 25 ff.

3) Planck a. a. O. S. 86 ff.

4) Ego mihi conscius sum non aliam ob causam unquam *τηθεολογηχέναι* nisi ut vitam emendarem. Corp. Ref. I, p. 722.

5) Vgl. Auberlen die Theosophie Detingers S. 89.

bindungsfäden auffuchen und daran anknüpfen soll. Das hat zur dogmatischen Voraussetzung den Satz, daß es einen solchen Zusammenhang zwischen dem Menschen und der ewigen Wahrheit gebe, einen natürlichen Sinn und Zug zur Wahrheit, vermöge dessen der konkrete natürliche Mensch nicht der reine Gegensatz zu dem Neuen sei, was ihm in Christo zu Theil werden soll; daß sittliche Voraussetzungen dieses Neuen, sittliche Voraussetzungen auch seines Glaubens in seiner sittlichen Natur vorhanden oder wenigstens möglich seien. Es ist das lebhafteste, empfindliche Gefühl für das Recht und die sittliche Natur der Persönlichkeit, das sich hierin ausdrückt. Kaum etwas Anderes verträgt das Bewußtsein der Gegenwart weniger als Sätze, welche eine magische, nicht sittlich vermittelte Wirksamkeit des Geistes und seiner Gnadenmittel im Bereiche des persönlichen Lebens aussprechen oder auszusprechen scheinen. Dieses Interesse für die Integrität des persönlichen Lebens führt nicht selten gegenüber der früheren einseitigen Betonung des supranaturalen Faktors zu unrichtiger Hervorhebung der menschlichen Seite. Hier liegen mannigfache Fehler der sogenannten Vermittlungstheologie. Aber die Ausschreitungen beweisen den Zug des gegenwärtigen Geistes und die unrichtige Verwendung des Gedankens hebt nicht sein Recht auf. Diese veränderte Betrachtungsweise aber besteht eben darin, daß an die Stelle der ausschließlich dogmatischen die ethische getreten ist. Die dogmatische betont mehr das transcendente Moment, die ethische mehr die menschliche Vermittlung. Fast in allen Dogmen liegt diese Aenderung vor und ist vielfach bereits Gemeingut geworden. Erinnern wir uns nur der veränderten Anschauung von der Offenbarung und Schrift — deren „gottmenschlicher Charakter“ jetzt fast zum Stichwort geworden ist, — der stärkeren Accentuirung der menschlichen Seite in der Christologie und der Folge hiervon in der tieferen Fassung der Kenose, der nachdrücklicheren Hervorhebung des freien Verhaltens des Menschen in der Befehrung u. s. w. Es ließe sich dieser Nachweis fast für die ganze Dogmatik führen. Das ist aber nichts anderes als die Herrschaft der ethischen Betrachtungsweise, welche nicht bloß auf die äußere Formulierung, sondern auch auf die innere Fassung der Dogmen einwirkt.

Aber auch die andere Stellung und Bedeutung, welche man dem Dogma überhaupt zuweist, hängt damit zusammen. Von den verschiedensten Seiten aus empfängt man jetzt auf die Frage nach dem Wesen des Christenthums die Antwort, es sei nicht Lehre sondern Leben. Die Fassung

des Christenthums überhaupt ist aus einer dogmatischen eine mehr ethische geworden. Das Christenthum — sagt man — sei nicht eine Summe von Dogmen, sondern eine geistige Realität, eine Thatfache des geistigen und sittlichen Lebens. So komme es denn vor Allem darauf an, daß das Christenthum eine Macht des geistigen und sittlichen Lebens sei. Denn nur dadurch trete es in einen lebendigen Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Lebens, dem es als Dogma unvermittelt gegenüberstehe. Daraus folgert man die relative Unwichtigkeit der Dogmen und als praktische Konsequenz die Union. Gewiß, diese ist ein Unglück der evangelischen Kirchen. Aber doch muß ihren Motiven ein Moment der Wahrheit zu Grunde liegen — wie wäre sie sonst eine solche Macht des religiösen Lebens, wie sie unverkennbar ist. Dieses Wahrheitsmoment besteht in der mehr ethischen Fassung des Christenthums im Unterschiede von der einseitig dogmatischen. —

Neben dem Geist der Subjectivität und der ethischen Betrachtungsweise der religiösen Fragen ist es ohne Zweifel der historische Sinn, welcher den modernen Geist charakterisirt und — dürfen wir sagen — einen Vorzug desselben bildet. Die Richtung auf das Materielle und Empirische, wie sie unleugbar gegenwärtig herrscht, ist nur die Erscheinung einer sachlich berechtigten und geschichtlich geforderten Richtung: des Sinns für das Thatfächliche. Er bildet den nothwendigen Gegensatz gegen die idealistische Richtung einer vorhergehenden philosophischen Periode. Nicht bloß in den Naturwissenschaften hat sie die Reaktion dieses Realismus hervorgerufen. Vielmehr macht er sich auf allen geistigen Gebieten geltend. Auch in der Dogmatik — in der doppelten Forderung, daß sie den Thatfachen des Bewußtseins und daß sie den Thatfachen der Geschichte gerecht werde. Jenes äußert sich als ethische Betrachtungsweise, dieses als historischer Sinn.

Sowohl der Orthodogie als dem Rationalismus fehlte dieser historische Sinn. Während jene mit logischen Begriffen rechnete, liebte es dieser nach subjektiven Meinungen und Neigungen abzuurtheilen. Sich lebendig zu versetzen in die Eigenthümlichkeit früherer Zeiten und das Wesen eines geschichtlichen Processes zu verstehen, vermochte weder dieser noch jene. Schon Bengel bemerkte, daß in höherem Grade ein Interesse für Geschichte zu erwachen anfangen¹⁾. Aber erst später bildete sich der eigentlich historische

1) Bengels Leben und Wirken von Burt S. 297.

Sinn aus. Mit dem Beginn dieses Jahrhunderts beginnt er auf allen Gebieten des Geisteslebens, des künstlerischen so gut wie des wissenschaftlichen, sich zu regen und seine Wirkungen zu entfalten. Es ist bekannt, von welcher Bedeutung er z. B. für Sprachforschung und für Rechtswissenschaft wurde. Auch die Theologie erfuhr seine Einwirkung, wenn auch später. Zwar behandelte man zunächst Offenbarung und Schrift im profangeschichtlichen Sinn wie in der Baur'schen Schule. Und dieß gilt auch außerhalb ihrer Grenzen in weiten Kreisen noch immer als ächt geschichtliche Methode und wird auch so bleiben, so lange der Gegensatz gegen eine Offenbarung im eigentlichen Verstande des Wortes bleibt, aber es war doch auch dieß ein Fortschritt über die einseitig dogmatische Behandlung hinaus. Ein Verdienst neuerer Theologie ist es, durch den Begriff des Heilsgeschichtlichen die Einigung des dogmatischen und des geschichtlichen Interesses wenigstens angebahnt zu haben. Welchen Einfluß dieser historische Sinn auf die Behandlung der Dogmatik geübt oder zu üben geeignet sei, ist unverkennbar und bedarf nur weniger Hinweisungen. Es ist bekannt, wie sehr die alte Orthodogie die Offenbarung einseitig als Lehrunterweisung faßte und die Seite der manifestatio hinter die der illuminatio zurücktreten ließ. Dadurch wurde die Schrift zu sehr bloß Lehrbuch statt vor Allem Urkunde der Offenbarung im geschichtlichen Sinne zu sein. Konnte doch selbst Luther die loci Melanchthons, eine Dogmatik, des Kanon würdig achten, als ob seine Bestandtheile nicht vor allem Erzeugnisse der Heilsgeschichte sein müßten und als ob eine Dogmatik im Kanon stehen könnte. So hat man auch die einzelnen Schriften zu wenig geschichtlich gefaßt. Insonderheit galt der Römerbrief als ein Compendium paulinischer Dogmatik, während man seine geschichtlichen Beziehungen für das Verständniß des Inhalts außer Betracht ließ¹⁾. Die Inspiration war ein einseitig göttlicher Akt, in welchem die menschlichen amanuenses, welche dem heil. Geiste ihre Hände zum Schreiben liehen, in passiver Unthätigkeit sich befanden²⁾. Da hatte denn auch eine geschichtliche Erziehung der menschlichen Träger des Wortes für ihren Beruf und ein individuell bestimmter geschichtlicher Beruf derselben keinen Platz. Von einer geschichtlichen Entwicklung der Wahrheit und ihrer Erkenntniß

innerhalb der Heilsgeschichte und darum innerhalb der Schrift, wußte man nichts. Die Fundamentalartikel — und dazu gehören im Grunde sämtliche loci der Dogmatik — als nothwendig zur Seligkeit für jeden Einzelnen müssen von Anfang an allen Gläubigen bekannt gewesen sein. Die dogmatische Wahrheit, daß Christus der Inhalt bereits des Alten Testaments sei, wurde so verstanden, daß darüber die geschichtliche Wirklichkeit derselben verloren ging. Die Trinität ist ein Artikel der Glaubenserkenntniß von Anfang an, die Weissagung fertig gleich beim Beginn; die geschichtliche Situation ist gleichgültig für die göttlichen Lehroffenbarungen und die Worte der Weissagung. Diese sind nur im göttlichen Willen begründet, nicht auch im Fortschritt der Geschichte bedingt, sie haben nur einen transcendenten Ursprung, keinen geschichtlichen Boden. Das sind lauter Sätze, die uns geradezu unmöglich sind¹⁾; sich jene Anschauungen gewaltsam wieder aneignen zu wollen wäre eine Unwahrheit. Das Wort Lohes: die Dogmatik ist über der Geschichte — womit er seiner Zeit die alte Lehre von der *vocatio universalis* durch die Apostel vertheidigen wollte — ist ein Anachronismus, der im gegenwärtigen Denken keine Wurzel mehr hat.

Der historische Sinn ist eine Gabe, die Gott unsrer Zeit geschenkt hat. Sie will auch verworthen sein für die Dogmatik, für die Fassung der einzelnen Dogmen wie für die Methode überhaupt.

Damit hängt auf das Engste der Umfang und die Bedeutung zusammen, welche die Schriftwissenschaft gewonnen hat. In keiner Zeit ist auf ihre Pflege so viel Fleiß verwandt worden wie gegenwärtig. Sehen die Untersuchungen die man anstellt auch oft fehl, weil man vielfach einen zu einseitig menschlich-natürlichen Maassstab an die Offenbarungsgeschichte und ihre Urkunde anlegt, so ist doch im Ganzen und Großen der Sinn und das Bestreben darauf gerichtet, unbeirrt durch dogmatische Voraussetzungen sicheren geschichtlichen Boden zu gewinnen und die wirklichen Thatfachen zu erheben. Und allerdings ist nicht wenig Bleibendes bereits gewonnen. Zwar bewegen wir uns noch vielfach in der Auseinandersetzung der Prinzipien und in Einzelarbeit, während für eine die Resultate zusammenfassende Thätigkeit die Zeit erst anbricht. Aber wir nahen uns ihr doch und mit unverdrossenem Fleiße wird immer neues Material zu Tage

1) Vgl. Schott der Römerbrief u. s. w. S. 1 ff., 16 ff.

2) Vgl. hierüber auch Dieckhoff die ev.-luth. Lehre von der heil. Schrift u. s. w. Separatabdruck S. 47 ff.

1) Vgl. über die geschichtliche Anschauung von der Schrift: Auberlen, das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heil. Schrift. Akadem. Antrittsrede 1851. S. 11.

gefördert. Und bereits jetzt ist die Bedeutung der Schriftwissenschaft für die Dogmatik eine ungemeine, und zwar nicht bloß — wiewohl zunächst — für die Fassung der dogmatischen Grundanschauungen über Schrift, Inspiration u. dgl., sondern auch für schriftgemäße Fassung und Behandlung der Dogmen. Es ist nur zu billigen, daß die Dogmatik sich gegenüber den Ergebnissen oder Behauptungen der biblischen Forschung etwas spröde verhalte und sich zunächst von den dogmatischen Traditionen bestimmen lasse, um den geschichtlichen Zusammenhang dieser Wissenschaft zu wahren. Aber es ist doch an der Zeit, daß die Einwirkung eine lebhaftere und umfassendere werde, damit nicht beide Disciplinen schließlich auseinanderfallen.

Das Gesagte wird genügen die Veränderung des wissenschaftlichen Geistes, wie sie auch für die Dogmatik von Bedeutung ist, erkennen zu lassen.

Dazu kommt in Betracht der Methode die Forderung strenger Systematik, welche als das Resultat der philosophischen Schule, die wir durchgemacht, wird bezeichnet werden dürfen.

Ein System im eigentlichen Sinn fordert die Methode der Entwicklung aus einem materialen Prinzip. Unsere alten Dogmatiker kennen kein Materialprinzip der Dogmatik. Sie kennen nur die Schrift als principium cognoscendi; aber ein materiales Prinzip, aus welchem die Dogmatik zu entwickeln sei, kennen auch diejenigen unter ihnen nicht, welche „Systeme“ schreiben. Zwar behandelt die Augustana die Rechtfertigungslehre als organisirendes, die Schmalkaldischen Artikel als kritisches Prinzip, und für die spätere Dogmatik wird die Idee des Heils der bestimmende Gesichtspunkt, aber ein Prinzip der Entwicklung wird sie so wenig wie jene. Man redet zwar von Fundamentalartikeln und zwar verschiedener Ordnungen, aber damit bezeichnet man nur den — verschiedenen — Werth der einzelnen Lehrstücke innerhalb der Dogmatik. Man hat einen gewissen materialen Kanon an der analogia fidei oder regula fidei. Aber diese ist im Grunde nur die Summe der einzelnen Hauptlehrsätze, und Gerhard indentificirt sie geradezu mit dem apost. Symbolum oder vollends mit den hellen Schriftstellen: *Articuli fidei, quorum cognitio omnibus ad salutem necessaria est, verbis claris et perspicuis in scriptura traduntur, quorum summa in symbolo apostolico quod patres regulam fidei saepius vocant, breviter reperitur.* ¹⁾ — *Per regulam*

1) Cf. loci ed. Cotta T. II p. 424. ff. § D XXXI.

fidei intelligimus, perspicua scripturae loca, in quibus claris et disertis verbis articuli fidei proponuntur ¹⁾. Und auch Buddeus ist hierin noch nicht über Gerhard hinausgegangen, wenn er unter anderm sagt: *ex fundamentalium articulorum connexionem analogia illa fidei oritur, quae in ipsa quoque scripturae interpretatione utramque facit paginam, simul tamen ex ipsa scriptura locisque eius clarissimis hauritur* ²⁾. Von einem materialen Prinzip der Dogmatik zu sprechen und ein solches zu fordern ist erst eine Sache der neueren Zeit, Und zwar ist es wohl der philosophische Geist der Gegenwart, der die Forderung der Entwicklung aus einem Prinzip des systematischen Organismus uns auch für die Dogmatik geläufig gemacht hat. Vor Allem war es Schleiermacher, welcher die Nothwendigkeit dieser wissenschaftlichen Methode der Dogmatik zum Bewußtsein brachte. Man mag in der sachlichen Ausführung noch so sehr von Schleiermacher abweichen: in jener Forderung sind auch die streng kirchlichen Dogmatiker mit ihm einverstanden. In diesem Sinne sprechen wir jetzt von einem materialen Prinzip als der zusammenfassenden Einheit aus welcher die einzelnen Momente mit innerer Nothwendigkeit zu entwickeln seien.

Wenn Stahl gegen die Ableitung alles Einzelnen in der Dogmatik aus einem obersten Prinzip polemisirt als gegen eine in der modernen Zeit aufgekommene unberechtigte Forderung der Wissenschaftlichkeit der Dogmatik ³⁾, so will er damit wohl nur gegen einen Mißbrauch jener Wahrheit vom systematischen Charakter der Dogmatik streiten ⁴⁾. Denn das wird er nicht im Ernst behaupten wollen, so sehr es auch nach seinen Worten den Anschein hat, daß wir zu der von ihm gerühmten Lokalmethode etwa eines Gerhard zurückkehren sollten. Das würde heißen die Glaubenslehren nicht mehr aus ihrer inneren Zusammenstimmung und aus der Grundwahrheit zu rechtfertigen, sondern der Dogmatik jene äußerliche Stellung zur Schrift wieder anzuweisen, wie sie der Supranaturalismus einnahm, der im Grunde die gesamte Glaubenslehre auf das Dogma von der Inspiration baute, wogegen schon Twisten das Genügende bemerkt hat ⁵⁾.

1) T. I. p. 55. loc. 2. O. V. § LXXV.

2) Institutt. theol. dogm. 1723. I, 1 § 45 p. 64.

3) Die lutherische Kirche und die Union. 1859. S. 368 f.

4) Vgl. S. 53.

5) Vorles. über die Dogm. 3. Aufl. 1834. I, 283.

Nehmen wir aber diesen Geist der Systematik zu demjenigen hinzu was als charakteristisch für den wissenschaftlichen Geist der Gegenwart beigebracht worden, so wird das in Verbindung mit dem über das Verhältniß der alten Dogmatik zum Wahrheitsbekenntniß unserer Kirche Festgesetzten ausreichen um die Forderung einer „Neugestaltung“ der Dogmatik zu reutfertigen.

Es war natürlich, daß sich die Theologie vor Allem des wiedergewonnenen Besißes der alten Güter der Kirche und ihrer Glaubenserkennntniß freute. Die vornehmste und unfassendste Thätigkeit ging darauf, sich wieder in den vollen Besiß des alten Schazes zu setzen. Restauration war die erste Aufgabe. Aber Regeneration ist die nächste. Je bestimmter wir die Aufgabe, welche der Dogmatik aus ihrem gegenwärtigen und allerdings nicht behaglichen Stande erwächst, nun auch fassen und zu erfüllen suchen, um so mehr werden wir dazu helfen die Uebergangszeit, in welcher wir uns jetzt befinden, zum rechten Abschluß zu bringen und der Glaubenserkennntniß der Kirche zu neuer Sicherheit ihres Besißes zu verhelfen. Der Erfüllung dieser Pflicht wollen auch die folgenden Artikel an ihrem Theile mit zu dienen suchen.

2) Der Inhalt der Dogmatik.

Als Inhalt der Dogmatik bezeichnet Thomafius die Christologie sammt ihren Voraussetzungen und Konsequenzen ¹⁾, d. h. die christliche Lehre überhaupt. Mit andern Worten: die Dogmatik hat ihren Gegenstand am Christenthum selbst, welches Thomafius als persönlich durch Christus vermittelte und wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen näher bestimmt ²⁾. Wenn er aber seine Dogmatik zugleich eine lutherische nennt, so will er damit nicht „etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemeinchristlichen und Evangelischen läge“, verstanden wissen, sondern ist sich bewußt, in dem eigenthümlich Lutherischen gerade das zu besißzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondere die rechte, schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen bildet.“ ³⁾. Verweilen wir etwas länger bei dieser Betrachtung!

1) I, S. 8.

2) I, S. 8.

3) I, Vorrede S. V.

1. Das Christenthum als Inhalt der Dogmatik. Gewöhnlich nennt man als Inhalt der Dogmatik — und das scheint auch der Name zu fordern — die kirchlichen Dogmen, und daraus folgert man denn wie z. B. Rothe, daß es nur eine konfessionelle Dogmatik geben könne, weil die Dogmen nur in konfessioneller Gestalt existiren ¹⁾. Aber mag man eine „christliche Dogmatik“ gelten lassen oder nicht — das wenigstens sollte die Meinung eines jeden Dogmatikers sein, eine solche Dogmatik zu geben, welche im Herzen eines jeden Christenmenschen wiederklänge, wenn dieser nur sich selbst recht verstände, so daß also konfessionell seine Dogmatik nur insofern und nur darum wäre, sofern und weil er in diesem Konfessionellen gerade das Allgemeingültige zu besißzen und zu geben sich bewußt ist. Aber so schön es lautet, wenn man als Inhalt der Dogmatik die Dogmen nennt, so wenig ist dies doch unbedingt und ohne Weiteres richtig.

Es ist die Eigenthümlichkeit der scholastischen Dogmatik, die Wahrheit: *fides praecedat intellectum* so zu fassen, daß unter der *fides* die fertige Kirchenlehre verstanden wird, deren einzelne Artikel dann nur eben begrifflich entwickelt und in Zusammenhang mit einander gebracht werden. Dies Verfahren ist einer doppelten Modifikation fähig, der historisch-apoloretischen, oder der historisch-kritischen. Jenes Verfahren war das unserer alten Dogmatiker, eine systematisch geordnete Darstellung und schriftmäßige Begründung der Kirchenlehre zu geben — wie es Quenstedt näher bezeichnet: *locos communes theologicos ordine proponit, perspicue exponit, dogmata fidei exacte definit et dividit eaque ex sede fundamentali, quam in scriptura sacra habent deducit et demonstrat*. Aber dies Verfahren leidet an dem doppelten Fehler der Außenlichkeit und der Unvollständigkeit. Denn weder kommt es zu einer eigenthümlichen principiellen Entwicklung, vielmehr bloß zu einer äußeren Verbindung der schon fertigen Dogmen, noch zu einer vollständigen Darstellung der christlichen Lehre, da die kirchliche Dogmenentwicklung noch nicht zum Abschluß gekommen ist, demnach sich noch nicht mit der Schrift deckt, daher auch nicht die vollständige Darstellung des Wesens des Christenthums ist. Das historisch-kritische Verfahren aber, welches Baumgarten-Crusius als das wahr-

1) Zur Dogmatik. I. Stud. u. Krit. 1854, 4.

haft protestantische bezeichnet ¹⁾ und die folgenden Dogmatiker bis auf Nothe herab meistens befolgen oder vertheidigen, hat zwar seine Wahrheit in der Berechtigung, welche dem historischen wie dem kritischen Elemente in der Dogmatik zukommt, verkennt aber doch die Nothwendigkeit der eigentlich systematischen Entwicklung, welche die den Charakter des dogmatischen Verfahrens bestimmende Methode wird sein müssen, so daß jene beiden Elemente nur im Zusammenhange mit diesem ihren Platz innerhalb des dogmatischen Systems angewiesen erhalten.

Zweiten hat gegenüber der scholastischen Methode die reproducirende als die dem Dogmatiker nothwendige bezeichnet ²⁾. Eine lebendige Reproduction des Kirchenglaubens aus der Seele des Darstellenden müsse die Dogmatik sein. Und auch Philippi sagt: die systematische Theologie habe keinen andern Zweck, als den Inhalt der christlichen Religion, wie derselbe im erfahrungsmäßigen Bewußtsein des gläubigen Subjekts gesetzt ist, geistig zu reproduciren und ihrer gottgegebenen Idee — oder besser, ihren gottgewirkten Thatbestand — in wissenschaftlich systematischer Form zur Darstellung und allseitigen Entwicklung zu bringen ³⁾.

Damit ist dann beides genannt: die Allgemeinheit des Inhalts und die Subjektivität der Ausgangspunkte. Und zwar zunächst das Erste ist unfraglich. Denn sollen innerhalb der Dogmatik die Dogmen neu werden, so muß auf ihren innersten Grund oder auf ihre zusammenfassende Einheit zurückgegangen werden, um sie aus dieser erst in ihrer dogmatischen Bestimmtheit zu entwickeln. Diese Einheit der einzelnen Dogmen aber ist das Christenthum selbst. Denn dieses ist es, welches sich in der bestimmten Lehrgestalt ausdrückt. Daran aber hat die Dogmatik ihren Gegenstand und Inhalt. Das Wesen des Christenthums selbst, wie es den Inhalt des christlichen Glaubens bildet, hat sie zur systematischen Lehraussage zu bringen.

2. Aber worin besteht das Wesen des Christenthums? Darauf hat die Geschichte der Kirche in ihren drei großen Zeiten eine dreifache Antwort gegeben. Die griechische Kirche setzte es in die Lehre, die römische in die Kirche, die Reformation in das persönliche Heil.

Die griechische Kirche sagt: das Christenthum ist die Erscheinung des Logos, d. i. der absoluten Vernunft, der absoluten Wahrheit, ihre Erkennt-

niß ist die höchste Aufgabe: die griechische Kirche nennt sich die orthodoxe. Die römische betont den sichtbaren Lebensorganismus der Kirche, der an der hierarchischen Gliederung seinen göttlichen Halt hat gegenüber den Stürmen dieser vergänglichen Welt und den Irrfahrten des menschlichen Geistes. Die Kirche erst garantirt die Wahrheit, denn sie ist die Inhaberin und Verwalterin der Wahrheit: so muß man vor Allem jener gewiß sein, um auch dieser gewiß sein zu können, und ist dieser mit jener unzweifelhaft gewiß. Die Reformation sagt: was hilft mir die Kirche und ihre Lehre, wenn sie mir nicht zum persönlichen Besitz und zur persönlichen Gewißheit des Heils verhilft? Denn darum handelt es sich doch im letzten Grunde allein. Denn ich selbst stehe Gott gegenüber jetzt im Gewissen und dereinst im Gerichte; meiner Seele Seligkeit gilt es.

Gewiß: dem Christenthum eignet Lehre; aber wesentlich ist es nicht Lehre, sondern das Heil, das in Christo Jesu thatsächlich gegeben, geschichtlich verwirklicht und nun bleibende Gegenwart geworden ist. Diese thatsächliche Wirklichkeit des Heils erst macht die Lehre von ihm zur seligmachenden Wahrheit. — Allerdings, dem Christenthum eignet Kirchlichkeit seines irdischen Bestandes. Aber die Thatsache des Heils und die seligmachende Wahrheit von dem Heil sind vor der Kirche und machen die Kirche erst zur Kirche, so daß ich nicht der Wahrheit auf Grund der Kirche, sondern dieser nur auf Grund jener gewiß und fröhlich bin. — Allerdings, im Christenthum handelt es sich um das Heil der einzelnen Seele; aber die Voraussetzung des subjektiven Heils ist das objektive und die Wirkung desselben ist nicht bloß persönlich, sondern weltumfassend und reichsbegründend.

Das Christenthum ist die Thatsache und der Thatbestand des Heils in Christo. Aber worin besteht das Heil? Heil ist ein formaler Begriff; welches ist sein materialer Inhalt? Johannes giebt ihm im Eingange seines Briefes die umfassendste Bezeichnung wenn er von der Gemeinschaft mit Gott spricht. Es ist die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit wie sie in Christo objektiv vermittelt und hergestellt ist, durch den heiligen Geist im Glauben angeeignet wird, um sich schließlich zum vollendeten Reiche Gottes auszuwirken.

Wenn sich die Reformation auf die subjektive Seite des Christenthums die Heilsaneignung, zurückzog, so hatte sie ihren guten Grund dazu. Es galt vor Allem persönlichen Heilsbesitz und persönliche Heilsgewißheit. Die Energie mit welcher Luther dieses Hauptstück im Christenthume eines Chri-

1) Einleitung in die Dogmatik S. 156 f.

2) A. a. O. I, 61.

3) Kirchliche Glaubenslehre I, 10.

stenmenschen erfaßte und nach allen Seiten mit einer Ursprünglichkeit des Geistes, wie sie die Kirche seit der Apostel Tage nicht gesehen und befaßt hatte, anführte, entschädigte reichlich für das, was an durchgeführter Erkenntnis der übrigen Seiten und Gebiete der christlichen Lehre etwa noch fehlte. Auch fiel ein so neues Licht von diesem einen Punkt, auf den man sich zurückgezogen, auf alles Uebrige, daß man sich lebendig und sicher genug als Herrn des gesamten christlichen Erkenntnisgebietes fühlte. Aufgabe der Theologie war es, von der neugewonnenen Wahrheit aus jenes gesamte Gebiet dogmatisch neu zu durchdringen und auch die Dogmen, welche man aus der früheren scholastischen Theologie herübergenommen, im Sinne der evangelischen Heilslehre zu erneuern. Man kann nicht sagen, daß diese Aufgabe von der alten Dogmatik entsprechend gelöst worden wäre. Gar manche Dogmen blieben in ihrer alten scholastischen Gestalt ohne die Erneuerung aus dem evangelischen Prinzip, so daß verschiedene Elemente neben einander hergehen. Die Gesamtheit dieser evangelisch erneuerten Dogmen bildet das Objekt der Dogmatik, sofern sie der wissenschaftliche Ausdruck des Christenthums selbst sind in der Einheit seiner objektiven und subjektiven Seite. An diesem aber hat die Dogmatik ihren Inhalt, den sie zu entwickeln hat. Aber aus welchem Prinzip heraus?

3. Welches ist das materiale Prinzip der Dogmatik, aus welchem heraus sie ihren Inhalt zu entwickeln hat? Unser Bekenntnis bezeichnet die Rechtfertigung aus dem Glauben als den *articulus principalis*. Und wahrlich, so lange Sünder auf Erden leben, wird dies für jeden Christen die wichtigste und tröstlichste Wahrheit bleiben. Denn so lange die Frage: Was muß ich thun, daß ich selig werde? die Fundamentalfolge bleibt, wird auch die Lehre, welche die Antwort darauf giebt, die Fundamentallehre bleiben.

Alles kommt deshalb darauf an, daß vor Allem diese Lehre nicht getrübt und nicht beeinträchtigt werde. Bleibt nur sie in ihrer Reinheit und in ihrer prinzipialen Wichtigkeit, dann schaden Irrthümer in anderen Lehren verhältnißmäßig weniger; wird dagegen jene nicht gewahrt, so ist alle übrige Orthodogie nicht viel nütze. Es ist deshalb thöricht wenn moderne sogenannte Lutheraner diesem Lehrstücke seine prinzipiale Bedeutung für die Gegenwart absprechen, um sie etwa der Lehre von den Sakramenten zuzusprechen¹⁾, oder unverständige Chiliasten der Gemeinde dieses tägliche

Brod entziehen, um sie dafür mit den Hoffnungen oder Träumen der Zukunft zu speisen. Aber trotzdem ist jener Satz vom rechtfertigenden Glauben — *sola fide* — für sich allein nicht geeignet das materiale Prinzip der Dogmatik zu sein. Er enthält das wichtigste Stück für den Christenmenschen, aber nicht das Prinzip der Dogmatik. Schon um deswillen, weil er nur ein einzelner Artikel, wenn auch „der fürnehmste“ und nicht das Ganze ist, da doch das Prinzip der Dogmatik nur die Wahrheit sein kann, welche die ganze Summe dessen, was in der Dogmatik zur Aussage kommen soll, in einheitlicher Zusammenfassung in sich beschließt. Sodann, weil er nur die Antwort auf die Frage nach dem Heilswege, nach der Heilsaneignung ist, somit nur die subjektive Seite des Christenthums ausspricht. Diese fordert ihre Ergänzung von der objektiven. Deshalb gebrauchen auch unsere Bekenntnisse die Ausdrücke als Wechselbegriffe: *solus Christus*, *gratia Christi*, *sola gratia*, *sola fide*, *justificatio ex fide*. Hier wechselt objektive und subjektive Fassung mit einander ab; das Heil selbst und seine Aneignung. Beide müssen verbunden werden, wenn das materiale Prinzip der Dogmatik gewonnen werden soll.

Philippi setzt daher an die Stelle der Rechtfertigung die Versöhnung — ohne aber damit die Sache zu bessern. Denn diese bezeichnet an sich nur die objektive Seite, welcher als subjektive die Rechtfertigung entspricht. Beide aber müssen zusammengenommen werden. Und dazu kommt: es handelt sich im Christenthum nicht bloß um die Versöhnung oder Rechtfertigung, sondern auch um die Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht bloß um das neue Urtheil Gottes, sondern auch um eine neue Wirklichkeit unserer selbst, nicht bloß um die Wirkung des Todes, sondern auch der Auferstehung Christi; es ist nicht bloß das Alte vergangen, sondern auch Alles neu geworden, und dies Neue ist nicht bloß Sache einzelner Personen, sondern zugleich ein Reich Gottes und Jesu Christi. Allerdings führt Paulus die erste christliche Verkündigung: „Jesus ist der Christ trotz seines Todes“, weiter zu dem tieferen: „Jesus ist der Christ gerade wegen seines Todes“ und bezeichnet daher das Kreuz, dieses *σκαῶν*, als das Evangelium, das er predigt. Aber mit dem Kreuz verbindet er die Auferstehung, nicht bloß als göttliche Legitimation des Gekreuzigten, sondern als neuen Lebensanfang der Menschheit, mit dem Wort vom Frieden der Rechtfertigung das andere: wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein; mit dem von der Gabe der Ge-

1) Vgl. mein. Art. üb. d. Eusebischen Thesen im sächs. Kirch. u. Schulbl. 1857, Nr. 32.

rechtigkeit das von der königlichen Herrschaft im Stande des Lebens (Röm. 5, 17).

Beide Seiten müssen zusammengefaßt werden. Sie fassen sich zusammen in jener Wahrheit vom Heil der Gottesgemeinschaft der Menschheit in Christo Jesu. Was Inhalt der Dogmatik ist, dasselbe ist in seiner unmittelbaren Eigenschaft gefaßt auch ihr materiales Prinzip.

Wie kommt dieses aber zur Entfaltung seines Inhalts?

Das führt uns auf die Frage nach der Form der Dogmatik.

3) Die Form der Dogmatik.

Wie vollzieht sich die Entwicklung der Dogmatik?

Thomasius behandelt jedes einzelne Lehrstück unter dem dreifachen Gesichtspunkt der persönlichen Glaubensaussage, des Schriftbeweises und des kirchlichen Konsensus. Diese drei Faktoren also haben zusammenzuwirken zur Bildung des dogmatischen Systems. Darin stimmen wohl alle lutherischen Dogmatiker gegenwärtig überein¹⁾. Nicht so unfraglich ist es, wie diese drei Faktoren verbunden oder vertheilt werden sollen. Sonst pflegte man die Schrift an die Spitze zu stellen. Das war konsequent da, wo man außer diesem *unicum principium cognoscendi* kein anderes kannte; und ist gerechtfertigt da, wo man sich zunächst geschichtlich oder historisch-kritisch zum Dogma verhält. So läßt auch noch Marheineke auf die Schriftlehre die Kirchenlehre und dann das dogmatische Resultat folgen. Aber in Wirklichkeit verhält es sich doch nicht so, daß ich vor Allem meine Glaubenserkenntnis aus der Schrift schöpfe, sondern mein Glaube selbst entwickelt sich in mir zur Erkenntnis. Aber allerdings kommt es schon zur persönlichen Glaubensaussage nicht ohne die Mitwirkung der beiden andern Faktoren. Denn nicht nur vermitteln mir Kirche und Schrift den Glauben überhaupt, sondern sie vermitteln auch meinem Bewußtsein die Erkenntnis von dem mannigfaltigen Inhalt meines Glaubens. Denn wie alles unmittelbare Bewußtsein sich durch eine Wechselwirkung des Außern und Innern entwickelt, so wird auch der erst unvermittelte Glaubensbesitz zur vermittelten Glaubenserkenntnis durch den Dienst der Schrift und der Kirche, die den Glauben selbst auch in mir erzeugt haben. Aber indem sie mir zur bewußten Erkenntnis dessen, was ich im Glauben besitze, verhelfen, fügen sie

doch zu meinem Glauben nicht einen neuen Inhalt, sondern es ist der Glaubensinhalt selbst, den sie zur Entfaltung bringen, so daß ich ihn dann auszusagen vermag. Ist es aber mein Glaubensbewußtsein, das ich aussage, so kann ich dessen Aussage dann wohl unterscheiden von der Aussage der Schrift und der Lehre und Verkündigung der Kirche und damit vergleichen, und muß sie hiemit vergleichen, um mich dessen zu vergewissern, daß ich meinen Glauben richtig verstanden und dargelegt habe. Ob ich die Schriftlehre an zweiter Stelle darlege, wie Thomasius thut, oder an dritter, wie es Philippi verlangt, wird ziemlich gleich sein. Ferner muß ich auf Grund der Schrift doch auch an der Kirchenlehre Kritik üben und werde demnach einen kritischen Abschluß auf die dreifache Darlegung derselben Lehre folgen zu lassen nicht umhin können. Das erscheint nun als die vollendete Form, welche die dreifache Aussage nicht bloß äußerlich neben einander stellt, sondern so zu einem Ganzen zu verbinden weiß, daß dabei doch die drei zu Einem Strom sich vereinigenden Quellen unterscheidbar bleiben. Welches aber auch das äußere Verfahren sei, wenn es nur sachlich sich durch die richtige Verbindung jener drei Faktoren vollzieht. Die Zusammenstimmung derselben dient zu ihrer gegenseitigen Bestätigung und macht mich meiner Glaubensaussage gewiß. Eine dreifache Schnur reißt nicht.

Hierüber habe ich mich in meinem Sendschreiben an Hofmann seiner Zeit des Weiteren ausgesprochen und darf wohl daran erinnern.

1. Der erste Faktor ist das persönliche Glaubensbewußtsein: hieran hat das dogmatische System seinen Ausgangspunkt; denn wenn dasselbe doch das Heil der Gottesgemeinschaft in Christo darzustellen hat, so fragt es sich zuvörderst, wo der Dogmatiker dasselbe findet. Wo fände er es näher, als in ihm selbst, in seinem Christenglauben. Das ist allerdings ein subjektiver Ausgangspunkt. Aber er hat einen objektiven Inhalt. Dem persönlichen Glauben diesen mitwirkenden Antheil an der Bildung der Glaubenserkenntnis zuzuweisen, ist zu allen Zeiten in der Kirche thatsächlich geübt worden, obgleich es erst in neuerer Zeit zu wissenschaftlicher Erkenntnis und Anerkennung gekommen ist. Denn es hat z. B. Athanasius wider Arius nicht bloß aus der Schrift, sondern auch aus dem Wesen des christlichen Glaubens argumentirt, wenn er etwa darauf hinweist, daß wir Vater und Sohn in Einem Glaubensakt zusammenfassen, sie also auch beide in der Einheit des göttlichen Wesens, auf welches sich der Glaubensakt bezieht, zusammengefaßt werden müssen. Oder wenn man sich durch die Berich-

1) Vgl. auch Philippi I, 226.

tigung der Exegese solcher Stellen, aus denen man Dogmen bewiesen, nicht an den Dogmen selbst hat irre machen lassen — was zeigt das Andere, als daß die Schrift nicht der einzige Faktor für Dogmenausbildung ist, sondern ihr das Glaubensbewußtsein zur Seite steht? Dieß zu erkennen und geltend zu machen ist Aufgabe der neuen Theologie, wo sie jene supranaturalistische Methode eines Storr überwindet, welche nur aus der Schrift eine biblische Lehre zusammenstellt, da es sich doch vor Allem um innerlichen Besitz und innerliche Gewißheit dessen handelt, was die Dogmatik darstellt.

Ehe man die Subjektivität dieses Verfahrens etwa tadelt, soll man den sittlichen Ernst, der ihm zu Grunde liegt, anerkennen. Denn die Voraussetzung jenes Satzes ist die Forderung, daß dem Dogmatiker sein Gegenstand nicht äußerlich sein dürfe, sondern seine Dogmatik ein Bekenntniß, die Bildung eines dogmatischen Systems eine theologische Bekenntnißthat zu sein habe. Es ist aber nicht ein bloß individuelles Bekenntniß was er ablegt, soll es wenigstens nicht sein, sondern den allgemeinen Christenglauben soll er aussagen und so zwar, daß seine Darstellung in allen Christgläubigen wiederklänge, wenn sie sich nur selber recht verstehen. Und nicht etwas Einzelnes, sondern das ganze Christenthum ist es, was sein Glaube in sich schließt, was also zur einheitlichen und vollständigen Darlegung kommen soll. Und nicht etwas Ungewisses, sondern die innerlichste Gewißheit ist sein Glaube. Ist die Dogmatik Darstellung des Glaubens, so participirt sie auch, so weit sie das wirklich und richtig ist, an dessen Gewißheit.

Aber worauf ruht die Gewißheit des Heilsglaubens? Nicht auf äußerer Autorität, auch nicht auf der der Schrift. Das ist ein Irrthum der supranaturalen Methode; denn worauf ruhte dann die Gewißheit der Schrift? Etwa auf ihrer Inspiration? Das wäre allerdings gegenwärtig ein doppelt unsicheres Fundament des Glaubens. Aber nicht bloß gegenwärtig. Denn ich werde nicht erst des Schriftursprungs und von da aus erst des Schriftinhalts gewiß, sondern umgekehrt. Ich glaube nicht an Christum, um der Schrift willen, sondern der Schrift um Christi willen. Allerdings, bin ich von Christo aus der Schrift gewiß geworden, so wird mir die Schrift Autorität für das einzelne Moment des Glaubens und Stütze auf dem Wege des Glaubenslebens. Aber der Heilsglaube selbst ruht nicht auf äußerer Autorität, sondern auf der Gewißheit der innerlichen Ueberführung. Daß aber diese innere Selbstbezeugung der durch das Wort sich nur vermitteln-

den und aneignenden Wahrheit eine vom Geist Gottes in uns gewirkte sei, das bezeugt uns das Gewissen, welches das letzte Tribunal ist, an welches appellirt werden kann. Auf ihm ruht schließlich alle Gewißheit. Und durch dasselbe wird auch der geschichtliche Inhalt des Evangeliums aus einer historischen Wahrheit zu einer moralischen — und so die Forderung erfüllt, welche Reimarus und Lessing an eine Welt-Religion stellten.

2. Die heilige Schrift wird von unserem Bekenntniß die einzige Norm und die lauterste Quelle aller christlichen Lehre genannt. Damit ist die Bedeutung dieses zweiten Faktors des dogmatischen Systems bezeichnet. In diesem Sinne hat die Einleitung zur Dogmatik von der Schrift zu handeln. Aber die Prolegomenen der alten Dogmatik enthalten die vollständige Lehre von der Schrift. Und die Macht dieser Tradition reicht noch in die Behandlung der Dogmatik in der Gegenwart herein. Denn obgleich z. B. Rothe anerkennt, daß die Lehre von der Inspiration der Dogmatik selbst angehöre, wagt er doch nicht die Bibliologie aus der Einleitung in das System zu verweisen. Und Philippi handelt die Lehre von der Schrift in ihrem ganzen Umfange in den Prolegomenen seiner Dogmatik ab. Aber müßte dann nicht ebenso etwa die Lehre von der Rechtfertigung als das materiale Prinzip oder etwa die von der Versöhnung als die constitutive Fundamentallehre, wie sie Philippi bezeichnet den Prolegomenen zugewiesen werden? oder die Lehre von der Kirche als dem dritten Faktor der Dogmatik? Thomasius hat jenen Brauch verlassen und handelt von der Schrift und ihrer Inspiration im Zusammenhange mit der Lehre von der Kirche III, 1, 393 ff. Und das wird das Richtige sein.

Jederzeit hat die Kirche an der Schrift das für sie normative Wort Gottes zu besitzen geglaubt. Nur ist es der Kirche seit der Reformation mit einer Klarheit wie früher nicht zum Bewußtsein gekommen, was sie damit besitze. In dieser Bedeutung der Schrift für die Kirche überhaupt ist denn auch ihre prinzipale Bedeutung für die Dogmatik begründet. Worauf beruht nun jene normative Bedeutung? Unsere Alten antworten: auf der Inspiration. Das wäre kaum richtig, wenn die Schrift ein Buch wirklicher Lehrsätze und Lebensvorschriften wäre — denn dann müßte doch auch erst gewiß sein, daß dieselben so inspirirt wären, wie sie nicht für ihre Zeit bloß, sondern auch für die unsere nöthig und passend sind; wie sollte es vollends ausreichen, da die Schrift ihrer wirklichen Beschaffenheit nach nicht eine

solche Gesefzſammlung der Lehre und des Lebens, ſondern durchaus geſchichtlichen Charakter an ſich trägt.

Die Schrift hat zunächſt zeitgeſchichtlichen Charakter und Art ¹⁾; denn ſie beſteht aus lauter einzelnen Büchern, welche zunächſt für ihre Zeit geſchrieben dem religiöſen Bedürfniß ihrer Gegenwart und nächſten Umgebung dienen wollten, unter den ſpeziellen Verhältniſſen, durch welche ſie je und je hervorgerufen werden. Das hindert aber die Kirche nicht in ihr das kanoniſche Wort Gottes zu ſehen, alſo nicht bloß ein inspirirtes. Kanoniſch iſt mehr. Die Lauterkeit und Untrüglichkeit ihrer Verkündigung macht ſie noch nicht kanoniſch. Eine Schrift kann die Wahrheit verkündigen und doch nicht kanoniſch ſein; eine Schrift kann inspirirt ſein und doch beſtimmt, nur ihrer Zeit und nicht der Zeit der Kirche zu dienen. Es hat gar manche inspirirte Schriften gegeben in der Zeit des A. wie des N. Testaments, die wir nicht in unſerem Kanon haben. Was macht gerade dieſe Schriften zu kanoniſchen?

Die heilige Schrift iſt die Urkunde von der göttlichen Offenbarung. Das iſt beides: ihre Wirklichkeit und ihre Bedeutung. Als Offenbarungs-urkunde iſt ſie kanoniſch für die Kirche. Die Kirche iſt das Reſultat und Produkt der Offenbarung. Denn auf die Offenbarungszeit folgte die Kirchenzeit und nicht bloß folgte dieſe auf jene, ſondern ſie iſt auch aus jener hervorgegangen. In jener liegen die Wurzeln dieſer. Daraus ergiebt ſich für die Kirche die Aufgabe immer wieder in dieſe ihre grundlegende Vergangenheit ſich zu verſenken, um aus dieſer heraus neu zu werden, aus ihrer jeweiligen Gegenwart in dieſen ihren göttlichen Grund zurückzukehren um aus ihm neu ſich zu erbauen. Die Offenbarung iſt, weil der Grund darum auch die Norm der Kirche, nach welcher alle Gegenwart ſich immer zu beſtimmen hat. In ihr allein wird ſie die richtige göttliche Weiſung in allen möglichen Lagen und Fragen ſtets finden. Nicht eine Summe von Lehren und Vorſchriften wäre geeignet ihr zur Weiſung zu dienen, ſo daß im einzelnen Falle nur dieſe Sammlung von Lehren und Vorſchriften wie ein Geſezbuch brauchte aufgeſchlagen zu werden um den nöthigen Rath daraus zu erholen. Denn keine Sammlung wird ausreichen für die unendliche Möglichkeit der verſchiedenartigſten Situationen. Auch würde dadurch aus der

freien Kirche eine geſezlich gebundene. Nur der gottgeordnete Gang und zugleich der unendliche Reichthum der Offenbarungsgeschichte leiſtet ihr jenen Dienſt der Weiſung und Leitung. Aus ihr aber will dann die Antwort durch Verſenkung in dieſelbe, durch die Geiſtesarbeit des Denkens und Forſchens in Chriſto erholt ſein. Was aber von der Kirche gilt, das gilt auch von der Dogmatik, in welcher die Heilserkenntniß zu fortſchreitendem Ausdruck kommen ſoll. Die Offenbarung iſt auch für die Dogmatik Quelle und Norm der Erkenntniß.

Damit aber die Offenbarung dazu dienen könne, iſt ein vollſtändiger und authentiſcher Bericht von der Offenbarung, eine Offenbarungsurkunde nöthig: und das iſt die Schrift. Sie iſt die Urkunde der Offenbarung, welche in Heilsgeschichte (manifestatio) und im Zusammenhang damit in Heilswahrheit (illuminatio) beſteht. Als ſolche iſt ſie zeitgeſchichtlich — den einzelnen Stadien der Offenbarungsgeschichte entſtammend und zunächſt angehörig — und zugleich kanoniſch; denn eben weil ſie jenes iſt, iſt ſie geeignet der Kirche den Dienſt zu leiſten, den ſie ihr leiſten ſoll und deſſen dieſe bedarf, ihr nämlich die geſamnte Offenbarung zu vergegenwärtigen, daß dieſelbe ihr zur ſtetten Norm ihres Erkennens und Verhaltens in der offenbarungſloſen Zeit der Kirchengeschichte dienen kann. Dazu gehört dann aber das Doppelte: daß ſie vollſtändige Offenbarungsurkunde ſei, in welcher alle weſentlichen Seiten und Stufen der Offenbarung, nach Geſchichte und Erkenntniß des Heils, zur Darſtellung kommen, und daß ſie authentiſche Offenbarungsurkunde ſei, in welcher jene zur richtigen Darſtellung kommen — nämlich aus demſelben Geiſte heraus, der die Offenbarung ſelbſt wirkte und in ihr waltete, d. h. inspirirt. Iſt ſie das, dann iſt ſie geeignet das Wort Gottes für die Kirche zu ſein. Und das weiſt dann ihr auch ihre prinzipielle Stellung für eine kirchliche Dogmatik an.

Ein ſolches Wort Gottes an der Schrift zu haben hat die Kirche zu allen Zeiten geglaubt. Der Kirche wohnte ſtets die gute Zuverſicht zur Schrift ein, daß keine Frage je in ihr aufkommen werde, worauf ihr die Schrift nicht die nöthige und richtige Antwort geben, kein Bedürfniß ihr je entſtehen, welches ſie nicht werde aus der Schrift genügend und richtig befriedigen können, wenn ſie nur die rechte Arbeit des Fragens und Forſchens in ihr ſich nicht erſpare. Dieſe Zuverſicht iſt nicht in allen Zeiten und Theilen der Kirche gleich lebendig und klar und gleichmäßig zu praktiſcher Bedeutung gekommen, aber gefehlt hat ſie der Kirche nie und nirgends. Sie

1) Vgl. zu dem Folgenden meine Abh. über den Organismus der neuteſt. Schriften. Sächſiſches Kirchen- und Schulbl. 1861, p. 88, 40.

ist der Kirche durch denselben Geist gewirkt, der die Schrift selbst erzeugt hat und in der Kirche lebt. Wenn diese auch von einzelnen Theilen der Schrift etwa nicht weiß, wie sie dieselben verwerthen soll, so hat sie doch auch zu diesen solchen Glauben gehabt. Und keine kritische Forschung vermag die Christenheit in ihrem Glauben an die Schrift irre zu machen. Vielmehr dürfen wir sagen, daß diese Zuvorsicht zur Schrift eher zunimmt als abnimmt. Denn sie bestätigt sich auch der Christenheit auf dem Wege fortschreitender thatsächlicher Erfahrung. Es genügt an die Erfahrung zu erinnern, welche die Kirche in der Zeit der Reformation an einem Römer- und Galaterbrief gemacht. Nie könnte der Kirche seitdem die Sicherheit des Bewußtseins, daß sie hieran kanonische Schriften besitze, je erschüttert werden, es möchte die Kritik dagegen einwenden, was sie wolle. Wir werden sagen dürfen, daß wir des Hebräerbriefes jetzt viel gewisser sind, daß wir im Ganzen und Großen zum Briefe Jakobi weit nicht mehr so bedenklich stehen, als dieß in der Zeit der Reformation der Fall war. Die Erfahrung, welche die Kirche seitdem von und an diesen Schriften gemacht, ist gewachsen und hat den Glauben zu ihnen bestätigt und sichrer gemacht. Und so wird gewiß auch noch eine Zeit kommen, in welcher die Kirche auch vom letzten Buche der heiligen Schrift, der Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi, erfahren wird, was sie an diesem Buche habe und alle Zweifel, von welchen sich jetzt noch so Manche irren lassen, werden vor der Macht solcher thatsächlichen Erfahrung verstummen.

Dieser Glaube der Kirche nun gilt der ganzen kanonischen Schrift — nicht weiter aber auch nicht weniger. Denn wenn auch die afrikanischen Synoden und ihnen folgend die römische Kirche auf Augustins Autorität hin die alttestamentlichen Apokryphen zu dem vorher schon abgeschlossenen und von Christo und den Aposteln bestätigten Kanon hinzufügten, so haben sie damit die Gränzen ihres Berufs und ihrer Berechtigung überschritten. Denn den alttestamentlichen Kanon festzustellen und abzuschließen war Sache der israelitischen Gottesgemeinde und nicht der Christenheit aus den Heiden. Was Wunder wenn sie dann darin irrte? Und zwar hat das Urtheil der alten Kirche über manche neutestamentliche Schriften eine Zeitlang geschwankt. Aber schließlich hat es sich doch festgestellt und jene bezweifelte Schriften in der Kanon aufgenommen. Seitdem gelten auch sie für kanonisch und die Kirche hat guten Glauben zu ihnen. Sollten wir annehmen dürfen, daß, wenn der Kanon für den Bestand der Kirche noth-

wendig war — wie keine Frage — nicht Gottes Leitung ihr diesen Kanon darreichte, sondern menschlicher Irrthum ihn festsetzte — und zwar der Irrthum nicht eines Theils der Kirche, sondern der Gesamtkirche, der doch der Geist der Wahrheit verheißen ist und seine Weisung gewiß da nicht fehlen wird, wo es sich um absolut nothwendige Lebensbedingungen der Kirche handelt?

Man hat eine bei unsern ältern Dogmatikern heimische Eintheilung der neutestamentlichen Schriften in proto-kanonische, deuterokanonische und apokryphische Schriften in jüngster Zeit wieder erneuert.¹⁾ Allerdings sagt Chemnitz in seinem Ex. con. Trid. I p. 92 — und Philippi hat daran erinnert — die Kirche könne nicht aus Falschem Wahres und aus Ungewissem Gewisses machen. Aber da handelt es sich um das kirchliche Zeugniß über die Verfasser der Schriften. Allerdings setzen Andere wie z. B. Haffner²⁾ Autor und Autorität der Schriften in Kausalzusammenhang und reden von apokryphischen Schriften des N. T. im Sinne einer geringeren dogmatischen Autorität. Aber schon Gerhard beschränkt die Frage nur auf den Autor³⁾, macht also aus der dogmatischen eine historische und je weiter herab um so mehr tritt die Bedeutung jener Unterscheidung zwischen den kanonischen Schriften des N. T. zurück. Bei Quenstedt hat sie vollends alle Bedeutung verloren und ist auf den Werth einer bloßen historischen Notiz zusammengeschrumpft.⁴⁾ Allerdings besteht ein Zusammenhang zwischen der historischen und dogmatischen Frage. Denn da die Kanonicität die Inspiration zur Voraussetzung hat, diese aber wieder die Zugehörigkeit der einzelnen Schrift zur Offenbarungszeit und zum Offenbarungskreis, so ist dadurch ein Band zwischen jenen beiden Fragen geknüpft.⁵⁾ Aber das ist nicht ohne Weiteres eine Abhängigkeit der Autorität einer Schrift vom Autor, denn ob Barnabas oder Lukas oder Paulus der Verfasser des Hebräerbriefes ist, ändert nichts an seinem Werth. Wer geschrieben habe — sagt Luther von der Epistel an die Hebräer — ist unbewußt, da liegt auch nichts an⁶⁾. Sollte die Autorität vom Autor abhängen, was sollte

1) Vgl. Philippi kirchl. Glaubenslehre I, 118 ff. Rahnis die luther. Dogmatik I, 245 f. 661.

2) Loci cap. de script. p. 204 cf. Gerhard loci ad Cotta II, p. 185.

3) l. c. 186.

4) Syst. 1685, I p. 235.

5) Vgl. Landerer in Herzogs Realencycl. VII, 301.

6) Vgl. Eberle Luthers Glaubensrichtung S. 51 ff. Ann. und mein Send-schreiben an Dr. Hofmann S. 255 f.

dann über so viele alttestamentliche Schriften geurtheilt werden, deren Verfasser wir nicht kennen? So hat also die spätere lutherische Dogmatik jene beiden Seiten der Frage mit Recht immer mehr auseinander gehalten. Wenn man daher neuerdings aus der historischen Frage wieder eine dogmatische gemacht hat, so kann man sich nur in sehr beschränkter Weise auf den Vorgang der älteren Dogmatiker unserer Kirche berufen. Auch scheint mir dem Schlusse: weil die alte Kirche oder ein Theil derselben über einige Schriften des N. T. längere Zeit ungewiß war, deshalb ist die kanonische Autorität derselben geringer — die innere, logische Nothwendigkeit abzugehen. Denn nachdem einmal die alte Kirche diese Schriften in den Kanon aufgenommen hat, kann sich doch nur fragen, ob sie mit Recht im Kanon stehen oder nicht. Diese Frage aber entscheidet sich nicht von der Erwägung jenes kirchlichen Schwankens aus, sondern nach der inneren Berechtigung der betreffenden Schriften. Man braucht nicht jene „Unterscheidung unbequem“ zu finden oder „nach Prinzip und Consequenz mehr, nach Wahrheit weniger“ zu fragen¹⁾, um jene Unterscheidung abzulehnen. Wenn selbst Philippi gesteht: daß „die Geistesfülle über manche deuterokanonische Schrift in gleichem, wenn nicht in größerem Maaße ausgegossen sei, als über manche protokanonische“²⁾ — und wer könnte sich diesem Eindruck entziehen, der z. B. das Markus-evangelium und den Hebräerbrief mit einander vergleicht? oder wer müßte es nicht von vornherein annehmen, der den Eingangsworten der Apokalypse Glauben schenkt? — wie soll es dann gerechtfertigt sein, daß diese Schriften nur zur Bestätigung und Erläuterung dessen, was aus den protokanonischen schon gewiß sei und nicht auch zur Begründung einer Lehre verwendet werden dürfen? Wie man das vollends im Angesicht der Bedeutung, welche der Hebräerbrief gegenwärtig gewonnen hat, sagen könne, vermag ich nicht einzusehen. Denn es wird doch kaum ein Theologe gegenwärtig existiren, wenn er nur überhaupt schriftgläubig und der Schrift verständig ist, der nicht den stärksten Eindruck davon hätte, daß so nothwendig z. B. der Römerbrief zum Kanon des N. T. gehört, eine nicht minder nothwendige Stelle in demselben der Hebräerbrief einnimmt.

Müssen wir demnach diese Unterscheidung fallen lassen, da sie irrigerweise aus einer historischen Frage eine dogmatische macht, so gilt doch das

1) Rahnis a. a. D. 546.

2) a. a. D. 125.

Anderer, daß die kanonischen Schriften eine verschiedene Wichtigkeit und Bedeutung haben, sofern ihr Inhalt der Hauptsache näher oder ferner steht. Nicht als wäre ihre Inspiration und darum ihre Autorität eine verschiedene, aber die Bedeutung ihres Inhalts ist verschieden. Dieser Unterschied läßt sich aber nicht nach Kategorien klassificiren, sondern im Organismus der heiligen Schrift nimmt eben jede einzelne Schrift ihre spezielle Stelle ein. Dieß gilt aber dann auch von den unbedeutenderen Schriften, daß ihnen ein Platz im Ganzen der Schrift zukomme.

Dieß ist der Glaube der Kirche. Die wissenschaftliche Rechtfertigung desselben besteht in dem Nachweis, daß die Schrift wirklich eine vollständige und entsprechende Urkunde der gesammten Offenbarung und deshalb ein in sich zusammenhängendes und geschlossenes Ganze sei. Jener Nachweis, daß alle Zeiten und alle Seiten der Offenbarung hier zur Darstellung gekommen sind, läßt sich führen, wenn wir auch erst am Anfang der Lösung dieser Aufgabe stehen. Und je mehr man sich in diese Betrachtung versenkt, um so klarer tritt der wunderbare Zusammenhang der Schrift vor Augen. Man kann bei der Durchführung dieser Betrachtung irren, und eigene Gedanken hineintragen, aber man wird Unrecht thun, wenn man in dieser Betrachtungsweise nichts weiter sehen wollte als die moderne Sucht überall Tendenz zu erblicken und Zusammenhang zu konstruiren. Vielmehr ist es ein Vorzug des neuen Geistes nach dem inneren Zusammenhange der Dinge zu fragen. Und wenn es berechtigt ist, die objektive Vernunft und den inneren Fortschritt der Geschichte zu erforschen, oder sein Ohr für den Einklang des Kosmos zu schärfen, sollte es nicht berechtigt sein nach dem inneren Zusammenhang der Schrift zu fragen, die auch eine Welt für sich ist? Zusammenhang ist nicht Künstlichkeit. Wohl aber liebt es der Geist Gottes wie im Leben der Natur so auch in der Offenbarung in der größten Einfachheit die höchste Kunst zu verbergen und das scheinbar Zufällige durch die innerlichsten Zusammenhänge mit einander zu verbinden. Und wahrlich, wer sich in die Betrachtung der Schrift versenkt, dem wird sie immer mehr zu einem Wunderbau des heiligen Geistes, der an wunderbarer Harmonie des mannigfaltigsten Reichthums der einzelnen Theile die Harmonie gothischer Dome weit überragt.

Mit dieser Betrachtung wird der Dogmatiker vor sich selber den Gebrauch zu rechtfertigen haben, den er von der Schrift als der normativen Urkunde der Offenbarung innerhalb der Dogmatik macht, ohne daß er die

Lehre von der Schrift selbst vortweg nimmt, die doch erst an ihrem Orte im Zusammenhange der Dogmatik dargestellt werden kann und welche dann die spezielle dogmatische Rechtfertigung dieses Schriftgebrauchs enthält.

In dem Maße aber als die Schrift hier von Seiten ihres geschichtlichen Charakters gefaßt wird, entsteht die Nothwendigkeit, desjenigen wesentlichen Schriftinhalts gewiß zu sein, von welchem aus man sich in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit der Schrift zu orientiren hat. Es ist derselbe, welcher der wesentliche Inhalt des Glaubensbewußtseins und zugleich das materiale Prinzip der Dogmatik ist: das Heil der Gottesgemeinschaft in Christo Jesu.

Denn nicht so verhalten sich das sogenannte materiale und formale Prinzip des Protestantismus zu einander, wie es Dörner in seiner bekannten Abhandlung ¹⁾ darstellt, daß jenes die subjektive, dieses die objektive Existenz der Wahrheit von Christo sei, welche beide Seiten einander fordern, wie Inneres und Aeußeres ²⁾. Das ist eine Identifizirung des materialen Prinzips mit dem Glaubensbewußtsein oder dem christlichen Selbstbewußtsein. Das materiale Prinzip ist, wie schon sein Name besagt -- denn es heißt nicht das subjektive Prinzip, sondern das sachliche -- die wesentliche Wahrheit selbst und nicht die Existenzweise dieser Wahrheit. Das christliche Glaubensbewußtsein ist die subjektive, wie die Schrift und die Kirchenlehre die objektive, ab er nur die erstere die normative, die Kirchenlehre die abgeleitete, Existenzweise jener wesentlichen Wahrheit des Christenthums. Nicht wie Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit, sondern wie Inhalt zur Form verhält sich das materiale Prinzip zum formalen. Somit bildet jenes den Auslegungskanon für die Schrift.

Es ist ein weit verbreiteter Gedanke unter den kirchlich Gesinnten, daß man, wenn sich's um die Auslegung der Schrift handle, Tradition mit Schrift zu verbinden habe. Denn nicht die auszulegende, sondern die kirchlich ausgelegte Schrift sei die Norm. Denn sonst sei das Schriftprinzip das Prinzip der individuellen Willkür.

Diesem Gedanken liegt die richtige Erkenntniß zu Grunde, daß der Besitz und die Verkündigung der Heilswahrheit innerhalb der Kirche nicht

irgendwann plötzlich aufgehört und der Schrift allein Platz gemacht habe, um aus dieser erst wieder neu gewonnen zu werden, sondern daß sich jene in ununterbrochener Kontinuität wie ein Strom durch die Jahrhunderte der Kirche herab bis auf uns ergießt und so denn auch Jedem von uns zuerst durch das Mittel mündlicher Unterweisung in Haus und Kirche die Heilswahrheit nahe gebracht hat, ehe wir uns von der Schrift über sie belehren ließen, so daß denn ein Jeder bereits mit einem solchen Besitz der Wahrheitskenntniß an die Schrift treten und unwillkürlich diese nach jener verstehen wird. Freilich lassen wir unsere Gedanken nicht minder durch die Schrift corrigiren, so daß doch mindestens die Frage entsteht, in wie weit die kirchliche Tradition der Wahrheit der Auslegungskanon für die Schrift sei. Die alte Kirche nennt die Glaubensregel und die Glaubensanalogie. Aber worin besteht diese? Wenn sie Gerhard mit der Summe der deutlichen Lehrstellen der heiligen Schrift identificirt hat, so ist dieß unrichtig und undurchführbar zugleich. Da lag es nahe, wie Lessing und Delbrück gethan und Grundt- wig verteidigt, sich auf das apostolische Symbolum als eine in sich abgeschlossene Summe von Sätzen zurückzuziehen. Wenn nur aber nicht manche Sätze desselben so späten Ursprungs wären, und das Ganze wegen seiner Beschaffenheit für jenen Zweck völlig unbrauchbar und wegen seines mehr geschichtlichen als dogmatischen Charakters gerade da unnütz, wo es darauf ankäme. Philippi versteht unter der „Glaubensregel, nach deren Analogie die h. Schrift auszulegen“ sei „die aus der Schrift entnommene Summe der wesentlichen Grundlehren des Heils“, indem er daran erinnert daß die Glaubensregel in der Kirche unter Leitung des Geistes der Wahrheit immer weiter sich entwickelt habe zu dem Complex der im heil. Geist verstandenen und zur Einheit zusammengefaßten klaren Grund- und Heilslehren der Schrift.“ ¹⁾ Fragen wir, wo wir diesen Complex der Grund- und Heilslehren finden, so würden wir schwerlich an etwas Anderes als an unser kirchliches Bekenntniß denken können. So wird das kirchliche Bekenntniß der Auslegungskanon für die Schrift werden. Das wird schwerlich als der richtige Ausdruck des protestantischen Schriftprinzips anerkannt werden können. Denn wir sollen das Bekenntniß nach der Schrift, aber nicht die Schrift nach dem Bekenntniß verstehen. Und nicht eine Summe von Leh-

¹⁾ Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniß seiner zwei Seiten. 1841.

²⁾ Vrgl. a. a. O. S. 967.

¹⁾ I, 219—221.

ren, sondern nur eine Einheit wird dienen können, um in der Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts zu orientiren.

Diejenige Wahrheit, welche das Wesen des Christenthums selbst ist, nicht in ihrer Entfaltung zur Summe der einzelnen Lehren, sondern in ihrer wesentlichen Einheit, wie sie der nächste und wesentliche Inhalt des seligmachenden Glaubens ist, kurz was wir das materiale Prinzip nennen, ist die Auslegungsnorm der Schrift. Denn sie ist dem Christen gewisseste Wahrheit. Nach ihr die Schrift auslegen, heißt: sie nach der Glaubensanalogie auslegen und heißt zugleich auch die Schrift nach der Schrift und das Dunkle in ihr nach dem Hellen auslegen. Denn sie ist die Substanz aller Glaubenslehren und ist der wesentliche Inhalt der Schrift und das Klarste und Hellste in ihr.

Darnach bemißt sich die verschiedene Wichtigkeit und Geltung des Schriftinhalts. Denn es ist nicht so, daß alles Einzelne einander gleich stünde an Bedeutung, wie die einzelnen Sätze eines Gesetzbuchs. Nur die Verbindung des materialen Prinzips mit dem formalen ist es, welche über die äußerlich gesetzliche Betrachtungsweise und Geltung des Letztern hinaushebt.

Aber jene Wahrheit, welche das Wesen des Christenthums ausmacht, das Heil der Gottesgemeinschaft in Christo, hat eine Geschichte der thatsächlichen Verwirklichung durchgemacht. In dieser geschichtlichen Gestalt fortschreitender Verwirklichung und Erkenntniß bildet sie den Inhalt der Schrift. In diesem Sinn will sie also in der Schrift gesucht und gefunden werden. Gewiß, Christus ist allenthalben in der Schrift. Denn sie ist die Urkunde der göttlichen Heils offenbarung und Christus ist der wesentliche Inhalt dieser Offenbarung. So will denn die ganze Schrift in der Dogmatik zur Verwendung kommen. Und so ist es denn sachlich richtig, wenn unsre alten Dogmatiker das alte Testament so gut wie das neue verwendeten und Christum und die Trinität u. s. w. in jenem ebenso fanden wie in diesem. Aber da ihnen das Christenthum wesentlich Lehre statt Thatbestand des Heils der Gottesgemeinschaft und die Schrift die Offenbarung selbst statt die Urkunde von ihr war, so verkannten sie daß die Thatsache und die Erkenntniß der Gottesgemeinschaft in Christo eine Geschichte durchzumachen hatte und diese Geschichte es sei, welche in der Schrift niedergelegt ist, in dieser demnach alles Einzelne je nach dem Stadium geschichtlicher Entwicklung, dem es angehört, zu verstehen und zu verwenden ist.

3. Die Kirchenlehre bildet den dritten Faktor in dem Aufbau

des dogmatischen Systems. Denn wie der Dogmatiker als Christ durch die Verkündigung der Kirche bedingt ist, so nicht minder in seiner dogmatischen Erkenntniß. So wäre es also ein Unrecht und Verschmähen einer Pflicht, wenn er sich in seiner dogmatischen Arbeit gewaltsam isoliren wollte von der geschichtlichen Gemeinschaft, mit welcher doch alles sein dogmatisches Denken durch die mannigfaltigsten Zusammenhänge verknüpft ist. Ich weiß die Stellung, welche z. B. Beck zur Kirchenlehre einnimmt, sittlich nicht zu rechtfertigen. Weiß ich meinen Glauben, den ich dogmatisch darlege, als den Glauben auch der Kirche und ihrer Verkündigung, so ist es natürlich, daß ich bei der einzelnen dogmatischen Aussage meines Glaubens mich der Uebereinstimmung mit der Glaubensbezeugung der Kirche vergewissere und so jene Einheit, deren ich mir bewußt bin, auch wissenschaftlich vollziehe.

Daraus ergibt sich aber, wie der kirchliche Konsensus nachzuweisen sei: als Uebereinstimmung nämlich nicht mit einzelnen zufälligen Äußerungen einzelner Kirchenlehrer vergangener Jahrhunderte, sondern mit der fortschreitenden und noch nicht abgeschlossenen Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs, wie er als immer reichere Entfaltung der centralen Glaubenswahrheit sich bildet. Die Knotenpunkte dieser Entwicklung sind die kirchlichen Bekenntnisse, in welchen sich der Geist der Kirche zusammenfaßt und womit die Kirche ihrem Beruf genügt, gegenüber der jeweilig entgegentretenen Gestalt des Irrthums diejenigen Seiten der Heilswahrheit zu bezeugen, welche bekenntnißmäßig zu bezeugen gerade nöthig und Erfüllung der geschichtlichen Aufgabe war, und so zu bezeugen, wie es auf dem jeweiligen geschichtlichen Stadium möglich und nöthig war.

Demnach wollen die kirchlichen Lehraussagen und Bekenntnisse eben so wenig gesetzlich genommen werden wie die Schrift; sondern sind erstlich geschichtlich zu verstehen und zu würdigen wie jene, und zum Andern von der centralen Heilswahrheit aus, deren Entfaltung sie nur sein sollen und welche die kritische Norm derselben bildet wie sie die Auslegungsnorm der Schrift ist.

Eine solche Beschränkung hat jene Bezeichnung der Bekenntnisse zu erleiden, wenn sie ertragen werden soll, welche im 17. Jahrhundert aufkam, sie seien *norma secundaria* oder *normata*. Dieser Ausdruck hat einen Sinn und ein Recht nur, wenn er bezogen wird auf die Lehrverkündigung, welche in der einzelnen Kirche offizielle Gültigkeit haben soll, ist aber unrichtig, wenn bezogen auf die Wahrheit selbst. Die Frage der Dogmatik aber ist

die Frage der Wahrheit, nicht die der offiziellen Gültigkeit, für sie also sind die Bekenntnisse nicht *norma secundaria*, sondern nur, wie sie die Konfessionsformel richtig benennt, *testimonia consensus ecclesiae de doctrina evangelica* ¹⁾).

Ist die Kirchenlehre von jener centralen Heilswahrheit aus zu würdigen, so erhalten von hier aus die verschiedenen Bestandtheile derselben ebenso ihre verschiedene Würdigung und Geltung, wie die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts. Den hieraus sich ergebenden Unterschied der Wichtigkeit der einzelnen Lehrstücke einen Ausdruck zu geben, hat Hünigsdorf die Unterscheidung der *articuli fundamentales* und *non fundamentales* zur allgemeinen Geltung gebracht. Es ist bekannt, daß diese Unterscheidung dadurch ihre Bedeutung verlor, daß für die Klasse der *articuli non fundamentales* nur einzelne *problemata theologica* übrig gelassen wurden, welche überhaupt keine *articuli fidei* mehr sind, wie die über die Unsterblichkeit des ersten Menschen vor dem Fall, über Traducianismus und Creationismus und ähnliche. Aber selbst diese können aufhören gleichgültig zu sein, so daß dann schließlich Alles fundamental würde, und eine neue Eintheilung in primär- und sekundär-fundamentale Lehren und jeuer wieder in *constitutivi* und *conservativi* gefordert schien. Eine völlige Uebereinstimmung über die Vertheilung der einzelnen Lehrsätze unter jene Klassen ist bekanntlich nie erreicht worden. Man hat deshalb diese Unterscheidung überhaupt fallen lassen, bis sie hauptsächlich Philippi in modificirter Gestalt wieder erneuerte, indem er die Fundamentallehren eintheilt in formale und materiale, die materialen in ergänzende und an sich seiende, die an sich seienden in centrale und periphere, die periphere in unmittelbare und mittelbare Grundlehren des Heils ²⁾. Daß dieser Versuch Beifall finden wird, möchte ich bezweifeln. Von der Lehrfassung der älteren Dogmatiker ist vor Allem die irrige Beziehung abzuweisen, welche sie dem Dogma als solchem zur Seligkeit geben — nach dem Vorgang der Eingangsworte des *symbolum Quicunque*. Denn Nichtwissen oder auch Längnung eines Dogma beraubt nicht der Seligkeit. Kein verständiger Lutheraner läugnet mehr, daß die Reformirten selig werden können, trotz ihres Irrthums in der Abendmahllehre.

Wir setzen unsere Hoffnung der Seligkeit solcher Irrenden nicht mehr, wie unsere Ältern z. B. bei Melancthon gethan, darauf daß sie in der letzten Stunde ihren dogmatischen Irrthum erkennen und bereuen. Es ist ein Vorzug unsrer Zeit, daß wir zwischen Glaube und Glaubenslehre, zwischen Religion und Theologie mehr zu unterscheiden gelernt haben. Aber auch abgesehen hievon wird es nicht gelingen die einzelnen Lehren nach Klassen und Kategorien zu ordnen. Im Zusammenhang mit dem Fundament muß Alles in der Dogmatik stehen. Wo nicht, hat es kein Recht eines Platzes in derselben. Alles Einzelne muß sich als wesentliches Moment in der Entwicklung der Grundwahrheit rechtfertigen. Insofern soll Alles fundamental sein. Aber darum ist nicht Alles in gleicher Weise wesentlich und von Bedeutung. Die Beziehung in welcher jede einzelne Wahrheit zur Grundwahrheit steht, in der sie alle beschlossenen sind, ist bei einer jeden eine verschiedene. Im Organismus der Wahrheit nimmt jede einzelne ihren besonderen Platz ein, mehr nach dem Centrum oder mehr nach der Peripherie zu. Aber wir müssen darauf verzichten, diese Verschiedenheit classificiren zu wollen, da sie individuell ist, ähnlich wie die verschiedene Wichtigkeit der einzelnen Bücher und des einzelnen Inhalts der Schrift.

Die Erkenntniß der Wahrheit ist der Beruf der ganzen Kirche; aber sie hat ihn verschieden erfüllt in den verschiedenen Zeiten, durch ihre verschiedenen Organe, in den verschiedenen Kirchengemeinschaften. Darnach hat sich auch die Verschiedenheit der Berufung auf den kirchlichen Consensus in der Dogmatik zu bemessen. Man muß die Wahrheit schon kennen, um sie in der Geschichte der kirchlichen Lehre finden zu können. Denn freilich reicht kein bloßer juristischer Verstand aus, wie nach der Theorie der römischen Kirche, der nur auf das Vorhandensein der legitimen Organe und gesetzlichen Bedingungen kirchlicher Lehrentscheidung zu sehen hätte, um dann auch der Wahrheit gewiß zu sein; sondern man muß zuvor dieser gewiß sein, um dann auch den Ort und die Bezeugung der Wahrheit würdigen zu können. Es will auch dieß geistlich gerichtet sein. Wir haben unsere Kirche als die Hüterin des schriftgemäßen Bekenntnisses der Wahrheit erkannt. Mit ihrem Zeugniß wird die Dogmatik daher vor Allem ihren Consensus nachzuweisen haben.

Das kirchliche Bekenntniß will weder systematisch noch wissenschaftlich sein. Denn weder hat es dasselbe auf vollständige Darlegung der Heilswahrheit abgesehen, noch sucht es dieselbe zum begrifflichen, nur durch die

1) Vgl. Häfing de symbolorum natura, necessitate, autoritate et usu. 1835. 41.

2) I, 80.

Sache selbst bestimmten Ausdruck zu bringen, sondern Umfang wie Form der Glaubensaussage ist durch die geschichtliche Aufgabe bedingt, welche der abzuwehrende Irrthum der bekennenden Kirche stellte. Die Bekenntnisse sind geschichtliche Erzeugnisse der Kirche und so denn auch geschichtlich zu verstehen und zu würdigen. Da kann es denn wohl geschehen, daß wir, was die Form anlangt, den Ausdruck des Bekenntnisses da oder dort einseitig befinden, und was den Umfang, über die Grenzen des Bekenntnisinhalts hinausgehen müssen, ohne daß die Dogmatik dadurch aufhört bekennungsgemäß zu sein ¹⁾.

4. Die Bildung des dogmatischen Systems nun vollzieht sich durch das Zusammenwirken dieser drei Faktoren. Das wesentliche Verfahren ist das der Entwicklung, nämlich der Entwicklung der fundamentalen Heilswahrheit, der Gottesgemeinschaft, wie sie in Christo Jesu und durch seinen heiligen Geist in mir Wirklichkeit geworden ist. Dieses Heil sage ich aus als den thatsächlichen, erfahrungsmäßigen Inhalt meines Glaubensbewußtseins. Dieß ist der Ausgangspunkt, die nächste Quelle, und die treibende Kraft der dogmatischen Entwicklung. Das Glaubensbewußtsein ist im Wesentlichen bei allen Christen gleich, in konkreter Wirklichkeit aber verschieden, denn es bildet sich durch eine Reihe äußerer Vermittelungen und Einflüsse, durch welche es denn auch fremdartige Elemente in sich aufnehmen und mit dem eigentlichen Christenglauben verbinden kann, wie wir dies z. B. bei dem römischen Christen sehen. So muß denn der Prozeß der Bildung des dogmatischen Systems unter steter Selbstkritik vollzogen werden, nämlich durch die stete Beziehung alles Einzelnen auf die centrale Wahrheit, um als ein wesentliches Moment derselben aus ihr herausgeholt zu werden. Aber ob ich nun richtige Kritik übe, ob ich mich selbst recht verstehe, ob ich die Heilswahrheit richtig entwickle, deß muß ich mich bei jedem Schritt, den ich thue, durch die Vergleichung mit der Schrift vergewissern, nicht erst nach vollbrachter systematischer Arbeit, sondern im Verlauf derselben ²⁾ und durch eine Vergleichung, nicht mit einzelnen ausgewählten

1) Vgl. mein Sendschreiben an Dr. Hofmann. S. 262 ff.

2) Vgl. mein Sendschreiben an Dr. Hofmann. S. 271; vgl. auch Schmid, Christliche Sittenlehre, herausg. v. Heller, 1861. S. 32: „Man ist immer in Gefahr den rechten Weg zu verlassen, wenn man nicht bei jedem Schritt seiner Uebereinstimmung mit der heil. Schrift sich versichert und so immer an der Hand des göttlichen Wortes in diesem Aufbau des Lehrgebäudes fortgeschreitet.“

Stellen bloß, sondern mit der ganzen Schrift, aber mit der heilsgeschichtlich verstandenen und gewürdigten Schrift. Es ist kein bloß äußerliches Beweisverfahren, welches der Dogmatiker anstellt, der dogmatischen Aussage nur von außen die Schriftausage zur Seite stellend; sondern die Schriftbegründung wird zum organischen Bestandtheil der dogmatischen Thätigkeit, indem ich mit meinem Glauben in die Schrift hineingehend, den Inhalt, den ich jenem entloh, zugleich auch aus der Schrift erhob und so die Glaubensaussage biblisch begründe. Die Zustimmung aber der Kirche zu meinem Schriftverständnis und meiner schriftgemäßen Glaubensaussage gibt mir die Freude und Getrostheit, welche jederzeit aus dem Bewußtsein des geschichtlichen Bodens und der Gemeinschaft erwächst.

Was der Dogmatiker auf diesem Wege gewinnt, sind nicht Meinungen und Möglichkeiten, sondern ist Glaubensgewißheit, denn es ist die Entwicklung des Inhalts seines Heilsglaubens, der ihm das Gewisseste ist; und eben darum auch nicht bloß subjektive Gewißheit, denn es ist die Entwicklung des Inhalts der göttlichen Heilsoffenbarung, welche den Inhalt seines Glaubens bildet. Auch nicht eine Summe einzelner Wahrheiten ist es, sondern die Eine selige Wahrheit, welche den Christen zum Christen macht, nur eben in der Entfaltung ihrer Momente; also auch nicht eine zufällige Aneinanderreihung von Wahrheitsmomenten, sondern der Organismus jener Wahrheit. Und endlich ist es nicht ein eignes System, gebildet durch die Mittel eigener Gedanken, welche etwa als Verbindungsglieder zwischen den losen Stücken der Glaubenswahrheit dienen, sondern es ist die Wiedergabe des Systems der göttlichen Thaten und Gedanken des Heils. Denn ein zusammenhängendes System bilden die göttlichen Heilthaten und die ihr zu Grunde liegenden Gedanken. Vom Herzen Gottes geht die Heilsoffenbarung aus und ist von dieser Heimath in der Ewigkeit eingetreten in die Zeit; über die Höhen der Erde, über Golgatha und Delberg ging ihr Weg, und durch die Herzen der Gläubigen und die Stätte des heiligen Geistes in der Welt führt er, um zu münden wieder in der Ewigkeit und im neuen Jerusalem.

Gewiß, unser Wissen ist Stückwerk. In der Zukunft einst werden wir Ihn erkennen, wie wir hier von Ihm erkannt sind. Aber doch hat uns Gott einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesu Christo, — erkennen, auch in seinen Wegen die er gegangen, so daß wir denn wohl dieses objektive

System göttlicher Gedanken und Thaten zu erfassen und wieder zu geben vermögen und nicht bloß Bruchstücke desselben an einander zu reihen brauchen. Es hat aber der Herr der Kirche verschiedene Gaben angetheilt, dem Einen die Gabe des Blicks in die Tiefe, die von jedem einzelnen Punkt aus in die Abgründe der Ewigkeit hinabführt, dem Andern den Blick für den Zusammenhang des Ganzen, wie es sich vor dem Auge auseinanderbreitet. Ein jeder dient mit der Gabe die ihm gegeben ist. Die Aufgabe selbst, welche die Dogmatik zu lösen hat, wird nicht vom Einzelnen, sondern von der Gemeinde erfüllt, aber schrittweis, so daß der Einzelne an seinem Theil das Werk des Ganzen zu fördern vermag.

Ist es dieses System göttlicher Gedanken und Thaten, welches die Dogmatik darzustellen hat, so ist damit von selbst der Gang ihrer Darstellung vorgezeichnet. Es ist der Gang welchen Gott in der Geschichte der Verwirklichung seiner Gedanken eingeschlagen. Von der Ewigkeit in die Ewigkeit führt er und seine Mitte ist Jesus Christus. Ihm vorangehn die Schöpfung, die Sünde und Israel, während die Kirche und der Christ und die Herrlichkeitszeit der Kirche ihm folgen.

Dies ist auch im Ganzen der Gang der neueren Dogmatiker. Martensen legt zwar wie Marheineke die Trinität zu Grunde, verfährt aber insofern richtiger als dieser, als er die Lehren von der Schöpfung, Sünde und Vorsehung nicht der vom Sohne, sondern der vom Vater unterordnet. Es hat diese Eintheilung das Apostolikum zum Vorgang und zur Rechtfertigung, und im Ganzen trifft sie auch mit jener Ordnung des Stoffes zusammen. Aber so wenig der Dekalog ohne Weiteres dem System einer Ethik wird zu Grunde gelegt werden können — obgleich Sartorius zu dieser dekalogischen Behandlung der Ethik, wie sie bei den ersten Ethikern unserer Kirche gebräuchlich war, zurückkehrt, aber freilich weder dem Dekalog streng getreu bleibend, noch der inneren Ordnung der ethischen Materie völlig gerecht werdend —, ebenso wenig wird das trinitarische Glaubensbekenntniß ohne Weiteres den Aufriß des dogmatischen Systems abzugeben vermögen. Denn weder kommt hier die geschichtliche Methode des Ganzen genugsam zu ihrem Recht, noch die richtige Würdigung des Einzelnen, noch das Verhältniß der Ordnung des Stoffes zum Prinzip seiner Entwicklung. Nicht die Personen, sondern der Gang der Offenbarung der Trinität bezeichnet den Weg, auf welchem die Dogmatik sich vorwärts zu bewegen hat. Auch wird durch solche Parallelstellung das Verhältniß der Personen selbst zu

einander in dem Werke des Heils, vor Allem das Dienstverhältniß des Geistes zum Sohn und dessen Werk verdeckt. Und wie kommt z. B. die Gnadenwahl dazu, der Lehre vom heiligen Geist eingereiht zu werden, da sie doch ein Rathschluß des Vaters in Christo ist? oder die Lehre von der Herrlichkeitszeit der Kirche, da sie doch eine Wirkung der Zukunft des Herrn ist? Und endlich: ist das Heil der Gottesgemeinschaft das materiale Prinzip der Dogmatik, so ist es mit logischer Nothwendigkeit auch das Prinzip ihrer Disposition.

Die Idee des Heils — im telischen Sinne genommen — war es, die im Ganzen die Disposition der späteren orthodoxen Dogmatiker bestimmte, als man die Lokalmethode verließ und durch Hilfe der analytischen Methode Systematik anstrebte. Aber es ist doch Alles viel zu sehr bloß logisch begrifflich geordnet, wie im Einzelnen so auch im Ganzen. Es wäre uns jetzt unmöglich, nach der Lehre von der Schöpfung, den Engeln und der Vorsehung sofort die vom ewigen Leben und ewigen Tode zu bringen und dann erst die vom Ebenbild und der Sünde folgen zu lassen. Diese Verletzung aller geschichtlichen Methode vermöchten wir nicht mehr durch den abstrakt logischen Grund zu rechtfertigen, daß, da Gott *finis supremus* wie des Menschen so der Theologie, also mit der Lehre von ihm zu beginnen sei, auf den Abschnitt vom *finis obiectivus, qui Deus est*, der vom *finis formalis* zu folgen habe, *qui est dei fruitio et glorificatio*¹⁾.

Dagegen hat Philippi im Ganzen richtig entwickelt, wie aus dem Gegenstand der Dogmatik sich auch die Entwicklung derselben ergebe: nämlich die „Idee der Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott im Fortschritt ihrer Verwirklichung“²⁾. Und auch Thomasius hat zwar in seiner zunächst christologisch angelegten Dogmatik die Ordnung des Stoffes von der Person und dem Werke des Mittlers aus, als dem Mittelpunkt des Ganzen, sich bestimmen lassen, aber in der Lehre vom Werke, die „Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott“ zum disponirenden Gesichtspunkt gemacht³⁾. (Fortsetzung folgt).

1) Vgl. z. B. Quenstedt I. S. 550. 2) a. a. O. I. S. 71. 3) Vgl. III. S. 1 ff.

Anm. der Red. Im Zusammenhange mit einer beabsichtigten Besprechung des neuerdings erschienenen Buches des geehrten Verf. „über die Freiheit des Willens“, wird die Redaction Veranlassung haben, ihrer Stellung zu dem obigen Artikel Ausdruck zu geben.

II. Zeitgeschichtliches.

1. Die 29. Livländische Provinzial Synode, gehalten in Wolmar vom 11.—17. Sept. 1863.

Von

Pastor J. Holt
zu Wenden.

„Die Synode war ein besseres Bad, als dieser Regen“, sagte zu mir ein lieber Amtsbruder, mit dem wir von der Synode durch den regnerischen Herbstabend unserer Heimath zueilten. Er hatte Recht. Denn während der kalte Regen kaum unsere Mäntel zu durchdringen vermochte, hatte die Synode, als ein heilsames Bad der Buße und Recreation, unseren inwendigen Menschen erquickt und belebt. Die Erwartungen für diese Synode waren nicht gering gewesen. Ohnehin in eine Zeit der Bewegung und des Kampfes fallend, sollte sie unter anderen wichtigen Sachen auch die brennende Frage über Kirchen-Verfassung und gemischte, d. h. aus Pastoren und anderen Gemeindevertretern zusammengesetzte Synoden, berathen. Zudem erwartete man zwei liebe Gäste: den Professor Th. Harnack aus Erlangen und den Missions-Director Harde land aus Leipzig. Daher stand auch eine zahlreiche Versammlung von Synodalen in Aussicht. — Zwar hatten sich einige dieser Hoffnungen nicht erfüllt. Denn Prof. Harnack, der wohl einen Besuch in seinem alten Livland gemacht, hatte doch den in diesem Jahr, einer Kurreise unseres Präses wegen, später als sonst fallenden Termin der Synode nicht abwarten können. Auch die Anzahl der Synodalen möchte, vielleicht der späteren Jahreszeit wegen, etwas geringer gewesen sein, als in einzelnen der letzten Jahre. Dennoch haben gewiß wenige der Brüder das lastende Gefühl des Unbefriedigtseins oder der Enttäuschung heimgebracht. Nicht, als stände unseren Synoden die Macht zu, Neues und Großes zu schaffen; nicht, als hätte die diesjährige Versammlung Besondere

geleistet. Aber es war etwas in dieser Versammlung, was sich nicht machen oder geben läßt, sondern was erbeten sein will: — das merkwürdige Walten des Geistes Gottes und das Zusammenklingen der Seelen in diesem Geiste. Das thut wohl und giebt manchem Pfarrer für längere Zeit erneute Freudigkeit zu der oft einsamen und mühseligen Arbeit. Wir haben wohl Ursach dem Herrn zu danken für das große Geschenk, das Er uns in unseren Synoden verliehen.

Am Mittwoch den 11. Sept. um 10 Uhr Vormittags versammelten sich die in Wolmar eingetroffenen Synodalen im Locale der Kreisschule und begaben sich von dort unter Führung ihres Präses, Dr. Walter in die altliebe und festlich geschmückte Kirche. Der alte Brauch, den Synodal-Gottesdienst mit einer Begrüßungsrede vom Altar aus zu beginnen, ist ja noch beibehalten worden, obgleich sich schwerlich feststellen läßt, welchen Zweck er haben kann und soll. In den letzten Jahren haben wir dadurch gewöhnlich zwei Synodalpredigten gehabt, während die älteren Amtsbrüder nach Analogie früherer Zeiten eine Beleuchtung der kirchlichen Zeit- und Landes-Verhältnisse oder Hinweisung auf die Hauptaufgaben der beginnenden Synode, — dagegen noch andere Synodalen einen kurzen Posaunenruf zur Arbeit im Herrn von dieser Rede erwarten. So ist dieser sogenannte Gruß eine höchst schwierige Aufgabe geworden. Diesmal war sie dem Pastor Georg Holt von Kannapäh zugefallen. Er suchte sie zu lösen indem er, gegründet auf das Wort des Herrn: Ihr seid das Salz der Erde, die eindringliche Forderung eines brennenden Herzens und unerschütterlichen Muthes an alle Christen und zumal Pastoren stellte, die nicht der Fäulniß der Erde und den zertretenden Füßen der Weltmächte verfallen wollten. — Nachdem darauf Oberpastor Birgensohn von Pernau die Liturgie gehalten hatte, bestieg Bischof Walter die Kanzel. Nach einer einleitenden Berufung auf des Apostels Wort: daß ich euch immer einerlei schreibe, verdrießt mich nicht und macht euch desto gewisser, — legte er als Text seiner Predigt zu Grunde die Stellen 1. Cor. 13, 1. — 1. Joh. 4, 16. und 2, 11. — Er zeigte in seiner warmen und kraftvollen Weise, wie Ursprung und Ziel der Schöpfung sowohl, als der Erlösung die Liebe sei, darum auch Liebe das einzige Mittel, welches zu Gott führe. Es sei nicht schwächlich und sentimental die Liebe zu predigen, nicht kräftig und überwindend, mit Strafen und Schreckgestalten zu drohen, denn das Gewaltigste was es giebt, sei die Liebe, — denn Gott ist die Liebe. Beson-

ders beherzigenswerth erschien ein Passus der Predigt, welcher anknüpfend an ein Wort aus dem Altargruß: — „es ist böse Zeit“ — hervorhob, daß allerdings des Apostels Zeit böse gewesen, auch jede Folgezeit böse sei, insofern sie von Sünde und Haß influirt ist, — daß es aber gewißlich auch gute Zeit sei und Niemand Ursach und Recht habe, sich die Augen trüben und das Herz verbittern zu lassen, so lange die Liebe Gottes über und in uns walte, und den schließlichen Sieg des Reiches Gottes über allen Zweifel erhebe. — So waren durch Gruß und Predigt die Kräfte bezeichnet, die in uns wirken mußten, sollten wir anders im Segen schaffen des Herrn Werk.

Am Nachmittag desselben Tages begannen die Sitzungen, welche durch das Gebet des Präses eingeleitet wurden: der Herr wolle geben, daß wir nichts hervorbringen zu bleibender Frucht, als was aus dem Geiste Gottes geboren sei. Nachdem darauf zu Protokollführern die Pastoren Gulede von Lasdohn und Hollmann von Rauge erwählt worden waren, legte Präses Bericht über verschiedene Commissa ab. — Unter diesen trat besonders hervor ein Hülfseruf des Moskautschen Consistoriums, in welchem mitgetheilt wurde, daß nicht weniger als acht Pfarrstellen in diesem Consistorialbezirk, und einige davon schon seit Jahren vacant ständen und keine Kräfte vorhanden seien, sie zu besetzen und die verlassenen Glaubensbrüder in der Diaspora zu sammeln und geistlich zu bedienen. Daran schloß sich die Bitte, unsere Synode wolle doch Rath und Hülfe schaffen in solcher Noth. — Leider ist aber auch bei uns gegenwärtig fühlbarer Mangel an Candidaten des Predigtamtes eingetreten und der Dienst der sogenannten materiellen Interessen scheint so viel Kräfte in Anspruch zu nehmen, daß der Dienst am Tempel des Herrn Noth leiden muß und Alles was wir zunächst thun können, aufgeht in das Gebet: Herr sende Arbeiter in deine Erndte!

Darauf berichtete Präses über den Stand der Katechismus-Angelegenheit. Hierbei ergab sich, daß trotz wiederholter Aufforderungen unseres General-Consistoriums, in deutscher und lettischer Sprache keine Bearbeitungen von Landes-Katechismen bei den betreffenden Comitès eingegangen waren. In esthnischer Sprache dagegen lag zwar eine solche vor, jedoch hatte der betreffende Comitè die Prüfung desselben noch nicht vollenden können. Daran knüpfte unsere Synode die Bitte: da in ausländischen Landeskirchen erfahrungsmäßig die Einführung von Landeskatechismen nicht Förderung

der guten Sache, sondern Unfrieden bewirkt, da auch bei uns der Mangel eines Landeskatechismus sich nicht als nachtheilig herausgestellt habe, so wolle das General-Consistorium ferner nicht auf Beschaffung und Einführung eines solchen dringen, bis sich einmal etwa das Bedürfniß danach in dringlicher Weise hervorthun würde.

Nachdem Präses die Mittheilungen über seine Comissa geschlossen, ging er über zu dem zusammenstellenden Vortrag der Sprengels-Vota über die von der vorigjährigen Synode den Sprengeln zur Berathung überwiesenen Thematata. Der Gegenstand, welcher hier zuerst vorgenommen wurde, ist von nicht geringer Bedeutung für die Gestaltung unserer Synoden. Es galt die neue Redaction unserer Synodal-Ordnung. Obgleich die Berathungen hierüber nicht an diesem Abend, sondern erst einige Tage später zu einem vorläufigen Abschluß gebracht wurden, so möge doch des Zusammenhangs wegen, die ganze Sache schon hier ihre Stelle finden. — Schon im Beginn unserer Synoden hatte der heimgegangene General-Superintendent von Clot eine den Wünschen der damaligen Synodalen entsprechende Synodal-Ordnung abgefaßt und durch das Consistorium bestätigen und einführen lassen. Das war eine sehr dankenswerthe Gabe. Denn an der Hand dieser „Ordnung“ — hat sich unser synodales Leben bisher entwickelt. An diesem Leben aber haben sich im Lauf der Zeiten manche bedeutende Mängel fühlbar gemacht. Es wurde vermist die nothwendige Präcision und gedrungene Knappheit der Verhandlungen, so wie das strenge Einhalten einer festen Geschäfts- und Tagesordnung. Bei allem Ernst und Eifer zur heiligen Sache machte sich doch bisweilen livländische Gemüthlichkeit und Liebe zu persönlicher Ungebundenheit in zu weitem Maaße geltend. Manche Stunde ist wohl verflossen, ohne gehörig ausgekauft worden zu sein. Wir mußten so, trotz der längeren Sitzungszeit, hinter den Leistungen mancher ausländischen Synoden zurückbleiben. — Zwar übersehen wir keineswegs den unberechenbaren Segen, den unsere Synoden uns und unserer Landeskirche gebracht. Wir verkennen nicht die großen Vorzüge eines freien geistigen Austausches, worin sowohl die einzelne Persönlichkeit, als auch die historisch gewordene Eigenthümlichkeit unserer Synode zu ihrem vollen Rechte gelangt. Wir möchten den Schatz unserer synodalen Individualität und das Vorherrschen eines herzlichen brüderlichen Verkehrs auf unseren Versammlungen durchaus nicht eintauschen gegen den kalten Formalismus einer unbeugsamen Gesetzes-Ordnung. Wir möchten um keinen Preis

das Glaubens- und Liebes-Werk unserer Synoden herabwürdigen zum Character eines bloßen Geschäftes. Aber es muß anerkannt werden, daß die etwaigen Auswüchse dieser unserer Synodal-Eigenthümlichkeit einer Beschränkung, so wie die Mängel parlamentarischen Tactes und Verfahrens gründlicher Anshülfe bedürfen. Geleitet von dieser Ueberzeugung hatte schon vor einigen Jahren Propst Willigerode eine Umarbeitung und Erweiterung der alten Synodal-Ordnung auf die Synode gebracht. Später kam hinzu eine ähnliche, das Alte mehr festhaltende Arbeit vom Consistorial-Assessor Oberpastor Dr. Bertholz. Beide waren den Sprengeln zur Berathung überwiesen und von diesen geprüft, emendirt und zum Theil durch neue Bearbeitungen vermehrt worden. Das so entstandene reiche Material lag nun auf dieser Synode vor. Deshalb wurde jetzt ein aus Oberpastor Girsgensohn von Pernau und Pastor Mag. Lütkenß aus Dorpat bestehendes Comité gewählt, welches noch im Lauf dieser Synode dieses Material sichten, in eine feste Form bringen und der Versammlung vorlegen sollte. Dieses geschah denn auch. Die neue Synodal-Ordnung wurde in einer der letzten Sitzungen verlesen, in fast allen Hauptpuncten angenommen und dem Generalsuperintendenten mit der Bitte übergeben, die letzte Hand anlegen, etwa noch zweifelhafte Puncte feststellen und dann dem Ganzen die Bestätigung des Consistoriums erwirken zu wollen. So haben wir die Aussicht, im nächsten Jahr nach Anleitung der neuredigirten „Ordnung“ zu tagen.

Von ungleich größerer Bedeutung und Tragweite ist jedoch die Frage, in welche uns die Verhandlungen der folgenden Tage einführen. Es ist eine Frage, die schon seit Jahren die Landeskirchen Deutschlands bis in ihre Grundfesten bewegt hat und nun durch diese Synode auch bei uns zur kirchlichen Tagesfrage geworden, die Keime wichtiger historischer Entwicklungen in sich trägt. Wir meinen die Kirchenverfassungs-Frage. Nachdem diese Sache schon auf den ersten Synoden zum Vortrag gekommen, später aber längere Zeit hindurch nicht bewegt worden war, tauchte sie in erneuter Fassung schon auf der vorigen Synode in einzelnen Sprengels-Protocollen auf. Danach kam sie zu lebhafter Besprechung in verschiedenen inländischen Circeln und Zeitschriften. Es handelte sich dabei zunächst nur um eine sogenannte Laienvertretung auf unserer Synode. — Das klingt einfach und scheint leicht zu machen. Da aber eine solche Hinzuziehung von nichtgeistlichen Gemeindevertretern zur Synode nach dem bestehenden Kirchengesetz nicht möglich ist und Principien voraussetzt und Consequenzen

fordert, die im gegenwärtigen Organismus unserer Landeskirche nicht gegeben sind, so handelt es sich hier um nichts Beringeres, als um eine gründliche Umgestaltung unserer ganzen landeskirchlichen Verfassung.

Den ersten Vortrag über diesen Gegenstand hielt Pastor Hörschelmann von Jellin. Derselbe liegt in diesen Blättern gedruckt den Lesern vor. Als besonders wünschenswerth hob Hörschelmann hervor: die Einrichtung von Presbyterien in den Einzelgemeinden und die Gestaltung von gemischten Synoden neben den bisherigen Predigersynoden.

Mehr von dem geschichtlich Gewordenen sich ablösend, forderte darauf Pastor Kaupmann von Odenpäh in einem warmen Vortrage eine neue Kirchenverfassung, erwachsend aus dem Grundsatz: Einer ist euer Meister, — und ihr seid Brüder. Gemeinde und Kirche sei synonym. Die Kirche eine corporative Gesellschaft, ihre Verfassung nach den ewigen von Christo gegebenen Principien von der Gemeinde zu ordnen. Unsere bisherige Kirchen-Verfassung sei octroyirt und unhaltbar, von einer General-Synode, als einer büreaukratisch zusammengesetzten Versammlung wenig zu erwarten, mithin der Kaiser zu bitten, die Sache in die Hände der Gemeinde zu legen. Dann sei unter Herbeiziehung aller Stände und mit Benutzung besser als bisher zu organisirender Kirchspiels-Convente die neue dem Wesen der Kirche adäquate Verfassung und eine gemischte Synode an Stelle der bisherigen bloß pastoralen anzustreben. Es werde gehn, wenn man nur Glauben habe an die Gemeinde.

Eine andere Seite der Sache vertrat in eingehendem Vortrage Prof. Dr. A. v. Dettingen aus Dorpat. Anknüpfend an die von ihm verfaßten Artikel „zur Kirchenverfassungs-Frage“ im Dorpater Tagesblatt, warnte er vor zu raschen Entscheidungen in so wichtiger Sache und besonders vor dem Bestreben: tabula rasa zu machen, um dann nach bloßen Principien und Ideen eine neue Verfassung zu construiren. Lebensfähige und gesunde Organismen erwachsen nur aus dem Boden der Geschichte. An das Concrete, historisch Gegebene haben wir uns zu halten. Hier das vorhandene Gute nutzen, um daraus die nothwendig werdenden Lebensgestaltungen unserer Landeskirche zu entwickeln, das sei unsere Aufgabe. Dabei gelte: 1) Die Local-Gemeinde. Diese ist der Grund, von dem aus weiter gebaut werden muß. Der Pastor kein Mandatar der Gemeinde. Der Kirchspielsconvent kein Forum für pastorale Amtsführung und geistliche Dinge, sondern für die externa der Gemeinde. Das Kirchen-Vor-

münder-Institut dagegen zu heben und auszugestalten zu einem Collegium, darin Pastor und Gemeinde in und unter Gotteswort vereinigt die geistlichen Gemeinde-Angelegenheiten berathen und Kirchengucht üben. 2) Die Synode. Unsere Synode ist im Kirchenverfassungs-Sinne keine Synode, sondern eine Pastoral-Conferenz zur Berathung seelsorgerischer und theologischer Fragen. Als solche hat sie großen Segen gebracht und ist als solche zu bewahren. Der berechtigten Forderung nach Laien-Vertretung auf derselben sei gegenwärtig nur derart Rechnung zu tragen möglich, daß die gesetzlich zur Theilnahme an der Synode befugten weltlichen Glieder der Consistorien, zu denen auch die weltlichen Glieder der Kirchenvorsteherämter und Landschulbehörden kommen müßten, herbeigezogen würden. Auch auf den Sprengelsynoden könnte vielleicht angemessene Betheiligung der betreffenden Eingepfarrten angestrebt werden. Sodann aber sei neben unseren pastoralen Synoden (These 8) eine vollkommen ausgestaltete, das sogenannte Laienelement in sich aufnehmende Synodalverfassung auf gesetzlichem Wege zu erstreben, zur Zeit aber wegen der noch fehlenden genügenden kirchlichen Gemeindeverfassung unausführbar. 3) Das Kirchen-Regiment, die Consistorien. Den hier vorhandenen Mifständen wäre entgegenzusetzen: a) größere Macht des Bischofs, b) erweiterte Befugniß und Anwendung der Kirchen-Visitationen, c) bei Verschmelzung der provinzialen Land- und Stadt-Consistorien, die Errichtung eines baltischen Ober-Consistoriums. — Die so entwickelten Ansichten faßte schließlich Prof. v. Dettingen für die Berathung auf den Sprengelsynoden in Thesen zusammen, die im Anhang des Synodal-Protocolls abgedruckt sind ¹⁾.

1) Die Thesen lauten nach dem Synodalprotocoll (mit Weglassung der unmotivirten, offenbar durch ein Versehen hineingekommenen Ueberschrift: „1. die kirchliche Einzelgemeinde“) folgendermaßen:

1. Pastoren und Laien stehen auf dem Gebiete kirchlicher Lebensbethätigung nicht in einem exclusiven, gegenseitige Controlle involvirenden Gegensatz, sondern haben gemeinsam als Glieder eines Leibes in organischem Zusammenwirken die kirchlichen Interessen zu vertreten.
2. Der Pastor, als der amtlich berufene und verordnete Diener der Kirche am Wort und Sacrament, kann und darf als solcher nicht von der Einzelgemeinde und ihrer Repräsentation abhängig sein, sondern hat, als Spitze der kirchlichen Gemeindevertretung, mit derselben gemeinsam über Erhaltung und Förderung des kirchlichen Lebens zu wachen.
3. Die Vertretung der Localgemeinde in äußeren Kirchen-Angelegenheiten bilden die gegenwärtigen Kirchen-Convente, als Gesamtheit der in der Gemeinde unbewegliches Eigenthum Besitzenden; für die inner-kirchlichen

Vor Beginn der Diskussion über diesen Gegenstand gab Präses zu bedenken: Presbyterial-Verfassung ist ventilirt worden, so lange wir Synoden haben; dagegen ist der Einwand erhoben worden, Presbyterium

Fragen ist das gegenwärtige Institut der Kirchenvormünder und Aeltesten durch den pastor loci in Uebereinstimmung mit dem Kirchenvorstande zu einem ständigen Collegium auszubilden und zur Berathung kirchlicher Angelegenheiten (namentlich in Kirchenguchtsfragen) herbeizuziehen.

4. Die Competenz eines solchen Kirchencathes oder Presbyteriums, in welchen nur kirchlich bewährte Männer nach geschehener Verpflichtung auf den kleinen lutherischen Katechismus eintreten können, darf sich nicht auf allgemeine kirchliche Fragen erstrecken, sondern muß, innerhalb der durch die allgemeine Kirchen-Ordnung gesetzten Schranken, sich ausschließlich auf dem Gebiete der kirchlichen Interessen der Localgemeinde bewegen.
- 5) Unsere Kreis-, Land- und Stadt-Synoden sind als gesetzlich geregelte geistliche Conferenzen der Amtsbrüder ihrem wesentlichen Bestande nach zu erhalten, und können, als aus geistlichen Virilstimmen bestehend, nicht durch gewählte Laiendeputirte ergänzt werden.
- 6) Allen weltlichen Mitgliedern unserer kirchlichen Administrativ-Behörden (z. B. Schulverwaltung, Ober-Kirchen-Vorsteher-Amt, Consistorium) müßte als solchen das Recht zugestanden werden, an den Provinzial- (resp. Stadt-) Synoden als stimmberechtigte Mitglieder Theil zu nehmen.
- 7) In den Sprengels-Synoden, wo solche bestehen, dürfte es angemessen sein, wenigstens einen Tag zu gemeinsamer Berathung und Conferenz mit den betreffenden eingepfarrten Kirchen-Vorständen und Gemeinde-Aeltesten zu bestimmen.
8. Eine vollkommen ausgestaltete, das sogenannte Laien-Element in sich aufnehmende Synodal-Verfassung erscheint, so lange eine organisirte kirchliche Gemeindeverfassung fehlt, zur Zeit unausführbar, ist aber als wünschenswerthes Ziel zu erstreben.
9. In der General-Synode, als dem einzigen bisher gesetzlich vorgesehenen repräsentativen Organ der kirchlichen Gesetzes-Entwicklung in der gesamten evangelisch-lutherischen Kirche des Reiches, erscheint im Wesentlichen der Grundsatz der Parität von geistlichen und weltlichen Mitgliedern unter der Voraussetzung berechtigt, daß eine gleichmäßigere Vertretung aller Consistorial-Bezirke erzielt werde.
10. Die gegenwärtige Zusammensetzung und Competenz der Consistorien als kirchenregimentlicher Administrativ-Behörden ist unter der Voraussetzung aufrecht zu erhalten, daß dem formell juridischen und bureaukratischen Charakter derselben durch Ausbildung des Instituts der Kirchenvisitation und durch Erweiterung der bischöflichen Gewalt des General-Superintendenten eine Schranke gesetzt werde.
11. Um der Zersplitterung unserer kirchlichen Administration zu wehren, erscheint es wünschenswerth, Stadt- und Land-Consistorien, wo sie noch getrennt bestehen, zu vereinigen, womit auch die Trennung der Stadt- und Land-Synoden selbstverständlich wegfiel.
12. Die baltische evangelisch-lutherische Landeskirche bedarf eines kirchenregimentlichen Centrums in einem besondern baltischen Ober-Consistorium.

sei Consequenz der reformirten nicht der lutherischen Lehre. Aber durch gehörige Ausbeutung des Kirchenvormünder-Institutes, worauf wiederholt hingewiesen worden, — hätte man Vieles worauf jetzt hingestrebt wird, bereits erreicht haben können. Ferner, worin eigentlich der sogenannte Bürokratismus der Consistorien bestehe, müßte doch noch erst nachgewiesen werden. Eine Generalsynode, — das einzige zur Kirchengesetzgebung berechnete Organ, — herbeidrängen zu wollen scheint nicht rathsam, so lange es noch so sehr an Material und Vorarbeiten für eine solche fehle. Endlich: Gemischte Synoden wären wünschenswerth, aber nur neben und außer den durchaus in ihrem Bestande zu belassenden Pastoral-Synoden.

Daran knüpfte sich nun die betreffende Discussion, welche in zwei verschiedenen Sitzungen gehalten, etwa folgende Ansichten zu Tage förderte. Es wurde hervorgehoben, daß es zwei ganz verschiedene Richtungen innerhalb unserer Landeskirche seien, die hier in dem Begehren nach gemischten Synoden zusammenträfen. Die eine strebe darnach aus Interesse und Liebe für die Kirche, die andere in destructiver Tendenz, um Massenherrschaft einzuführen. Beiden gegenüber thäte daher ein verschiedenes ihnen entsprechendes Verhalten Noth. Jedenfalls wäre eine Garantie für den Glaubensstand der etwaigen Gemeinde-Vertreter erforderlich. Dagegen wurde eingewandt, daß die Garantie bereits in dem Confirmationsbekenntniß jedes erwachsenen lutherischen Christen gegeben sei. Und von anderer Seite: daß in der bayerischen Landeskirche die Erfahrung gemacht worden sei, wie Gemeindevertreter, die als Gegner mit destructiver Tendenz zur Synode gekommen, von der geistlichen Macht derselben überwunden, als Gewonnene und Freunde der Kirche sich heinbegeben hätten. Auch zeige unser heimisches Schulwesen, wie segensreich das gemeinsame Wirken der Ritterschaft und der Geistlichkeit auf diesem Gebiete sei. Andere Stimmen warfen die Frage auf, ob das Bedürfniß nach sogenannter Laienvertretung wirklich naturgemäß aus den Verhältnissen erwachsen sei, oder ob nicht Pastoren selbst diese Ansicht aus dem Auslande zuerst importirt und dann den bloßen Wiederhall eigener Aeußerungen für den Ausdruck vorhandener Gemeindebedürfnisse gehalten hätten? Auch wurde mit Wärme darauf hingewiesen, welchen Segen unsere Synoden eben in ihrer jetzigen Gestalt bisher gehabt, wie leicht dieser Segen bei unbenöthigter Umgestaltung entweichen könne und daß dem Begehren nach gemischten Synoden, in soweit es berechtigt sei, doch wohl auch durch gemischte Extra-Conferenzen Genüge zu

leisten wäre. Dieser Ansicht trat der beachtenswerthe Vorschlag an die Seite: alle drei Jahre einen baltischen Kirchentag, natürlich mit nur beratender Befugniß, zu veranstalten, für Alle die den Herrn Jesum und seine Kirche lieb haben. — In all diesen ernst und eingehend gehaltenen Berathungen stellte sich erstens als klares Resultat die Einsicht fest, daß gemischte Synoden im Verfassungssinne, d. h. mit gesetzgebender Autorität eine totale Umwandlung unserer ganzen Kirchen-Verfassung von Grund aus fordern würden und daß unsere jetzige Synode zu Aenderungen der Verfassung kirchengesetzlich durchaus keine Macht und Berechtigung besitze. Zweitens ergab sich als vorwiegende Stimmung das Bestreben: einen angemessenen Modus zu finden, durch welchen den berechtigten Ansprüchen auf sogenannte Laienvertretung ein Genüge geschehe. — Das schwierige Wie? und die ganze bedeutungsvolle Materie nebst den Arbeiten der Pastoren Hörschelmann und Raupmann und den Thesen des Professors v. Dettlingen wurden schließlich zu fernerer Berathung den Sprengelsynoden überwiesen ¹⁾.

1) Eine von Pastor diac. zu Wolmar, Mag. Braunschweig in der Kirchenverfassungssache vorgetragene Arbeit ist oben nicht erwähnt worden, weil die Synode, sie für unangemessen erachtend, dieselbe desavouirte und in Folge dieser, wie früherer ähnlicher Arbeiten beschloß, von dem Verfasser derselben keinen Vortrag mehr zu acceptiren, der nicht vom Praeses Synodi geprüft worden sei. Nur eine von Pastor Braunschweig schon früher in verschiedenen Auffäßen veröffentlichte und in diesem Vortrage wiederkehrende Beschwerde über die unheimliche Größe unserer Gemeinden und Pfarrbezirke, möge hier eine Erwiderung finden. Dieser Uebelstand ist anerkannt gewesen, bevor Pastor Braunschweig über ihn Klage erhob. Es giebt wohl wenig Amtsbrüder, die nicht unter der Last ihrer zu großen Gemeinden seufzen. Es ist aber keineswegs, — etwa aus Conservatismus, oder Indolenz, oder Liebe zu den entsprechenden größeren Pfarreinkünften, — beim bloßen Anerkennen und Seufzen geblieben; sondern man hat allen Ernstes daran gearbeitet, diesem Uebelstande nach Möglichkeit abzuhelfen, und thut es noch zur Stunde. Denn einmal ist das höchst schwierige, keineswegs vorzugsweise in den Händen der Pastoren oder des Kirchenregiments liegende Werk der Pfarrtheilungen in neuerer Zeit in sechs Gemeinden Livlands thatsächlich so vollzogen worden, daß daraus zwölf Pfarren geworden sind: (Laudohn-Lubahn, Peterscapell-Cremon, Lühbe-Wall, Wenden Land und Stadt, Jellin Land und Stadt, Torgel-Gutmannsbach). — Ferner hat die Livländische Synode zur Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte auf eigene Kosten 4 Pfarrvicare angestellt. Ferner wird in großen Gemeinden in jüngster Zeit dem gerügten Uebelstande vielfach durch Anstellung von Adjuncten (allein im Wendenschen Sprengel 5, zu Zeiten 6) entgegengewirkt. Endlich ist die Theilung von noch anderen Pfarren bereits in Angriff genommen worden. — Dies möge als Beispiel dienen, in welchem Sinne diese und andere von Pastor Braunschweig für die Nothwendigkeit einer Reform aufgeführten Gründe zu nehmen sind.

Während hier die ersten Anfänge künftiger Gestaltung berathen worden waren, führte uns der dritte Synodaltag auf ein Gebiet, wo bereits manche schöne Resultate uns entgegen traten. Es war die Missionsfache. Zuerst trat der Missions-Bevollmächtigte unserer Synode, Pastor Sokolowski von Ronneburg auf, um seinen jährlichen Missionsbericht abzulegen. Er begann mit einem Preise der herrlichen Gnade Christi, die nicht genug daran habe, uns zu dienen und zu retten, sondern die gar so weit gehe, daß sie sich von uns Unwürdigen wolle dienen lassen und den Becher kalten Wassers, dem Elenden dargereicht, ansehen wolle, als dem Herrn selbst geboten. Dies müsse uns mit Buße und Dank erfüllen. Indem er darauf zum Bericht selber überging sagte er, daß dieser jetzt nur kurze Angaben liefern solle, weil der Leipziger Missionsdirector Gardeland selbst, als lieber Gast in unserer Mitte weilend, Eingehenderes zu bringen bereit sei. — Die diesjährigen Missions-Einnahmen in Livland betragen bis jetzt fast 3900 Rbl., davon für Leipzig über 3500 Rbl. — Pastor Grüner aus Subbath in Kurland beabsichtigt die Herausgabe eines lettischen Missionsblattes und fordert zur Theilnahme an diesem Unternehmen, — welches freudig begrüßt wurde, — auf. — Ein Brief vom livländischen Missionär Nerling in Ost-Indien bringt dankende Grüße, Bitte um fortgesetztes Mitsorgen und Mitbeten und die Nachricht, daß er auf der Station Tritschinopoli einstweilen unter Missionair Schwarz Leitung arbeitend, bereits zwei Heiden habe taufen dürfen. — Eine Zuschrift von Oberpastor Hesse aus Arensburg macht die erfreuliche Mittheilung, daß die thätige Theilnahme für die Leipziger Mission auf der Insel Desfel in bedeutendem Wachsthum stehe, auch ein dortiger Jüngling sich dem Missionsdienste persönlich weihen wolle.

Darauf berichtete Professor von Dettingen, der die Aufsicht über die 5 ehestmischen Jünglinge, welche begehrt hatten, sich für den Missionsdienst vorzubereiten, übernommen hatte, daß drei dieser Jünglinge wegen nicht ausreichender Anlagen und einer im Gehorsam gegen seines Vaters Willen, zurückgetreten seien. Darin habe man durchaus keine Enttäuschung zu erblicken. Denn es könne kaum anders gehen, als daß in solchen Fällen, wie die Erfahrungen aller Missionsanstalten beweisen, bedeutende Sichtungen eintreten. Man habe im Gegentheil sich dessen herzlich zu freuen, daß der fünfte dieser Jünglinge, in der Vorbereitung treu verharrend, zu Hoffnungen berechtige. Schließlich empfahl er möglichste Nüchternheit in der

Beurtheilung ähnlicher Fälle und wünschte auch die Erziehung des noch verbliebenen Jünglings nicht aus der Missionsklasse bestritten zu sehen.

Nun ersuchte der Präses unseren lieben Gast, den Missionsdirector Gardeland seinen zugesagten Bericht vortragen zu wollen. Mit herzlichem Gruß beginnend, äußerte er mit Dank für die ihm entgegengetragene Liebe, daß er sich in unserer Mitte umweht fühle von heimathlicher Luft und als Theilhaber mit uns an einem Glauben und einem Werk, nicht als ein Fremder unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehme. Seine Mittheilungen faßte er zusammen unter den Gesichtspunkt des schönen Verses: Nach Meeresbrausen und Windesausen leuchtet der Sonne gewünscht Gesicht. Denn aus den schmerzlichen Krisen und Differenzen auf dem Missionsgebiet daheim und auf dem Arbeitsfelde sei nun zum Preise des Herrn eine friedsame und fröhliche Frucht, eine Zeit des Segens wie nie zuvor erwachsen.

a) In Indien. Die Zahl der dort arbeitenden Missionäre ist gegenwärtig größer als je. Denn es wirken im Segen dort 15 europäische und 2 eingeborene Pastoren, und 2 neu ordinirte Sendboten sind bereits auf dem Wege nach Indien, zusammen 19 ordinirte Missionäre. Dazu sind aus dem durch Missionär Stählin sehr gehobenen und tüchtig geleiteten Seminar bereits 5 neue Predigtamts-Candidaten aus den Eingeborenen hervorgegangen. Im Ganzen arbeiten dort schon 170 eingeborene Gehülfen, als Katecheten, Schulmeister &c. Dadurch ist es möglich geworden, nicht nur die alten, in den Zeiten der Noth aufgegebenen Posten wieder aufzunehmen, sondern auch neue zu begründen. Darauf ging der Berichterstatter auf zwei der Leipziger Mission gemachte Vorwürfe ein. Erstens: man hat ihr Proselytenmacherei unter anderen Confessionsgenossen zum Vorwurf gemacht. Es ist wahr, sagte er, daß viele katholische und englische Christen unter den Tamulen zu den lutherischen Gemeinden übergetreten sind. Das erklärt sich daraus, daß in der Zeit des Darniederliegens der lutherischen Mission, viele ehemalige Gemeindeglieder derselben von anderen Kirchen waren gesammelt worden. Bei der Wiederaufnahme der lutherischen Mission durch Schwarz u. A. haben sich nun die alten Lutheraner und deren Nachkommen, da die Tamulen an der Tradition sehr hängen, wieder der lieb und werth gehaltenen lutherischen Kirche zugewandt. Dazu haben die Biegalgische Bibelübersetzung und das alte Trankebarers Gesangbuch, von den Tamulen „Herzensschmelzer“ genannt, und auch von den englischen Gemeinden gebraucht, in Indien das größte Ansehen. Daher der starke Zug

zu unserer Mission. Gewiß müssen aber die Confessionen und Missions-Gesellschaften aufs Höchste ihre Gränzen respectiren. Das ist auch stets von Leipzig aus anerkannt und festgehalten worden. Um nun allen etwaigen Ueberschreitungen dieses Grundsatzes von Seiten der einzelnen, in der Ferne arbeitenden Missionäre entgegen zu wirken, habe das Missions-Collegium nachdrücklich vorgeschrieben: kein Missionär dürfe zur Ueberschreitung eines fremden Confessionsgenossen den ersten Schritt thun; vor der Annahme eines solchen sich Meldenden, sei mit dem bisherigen englischen oder katholischen Pastor desselben genaue Rücksprache zu nehmen; aus bloßen Kraftgründen dürfe Niemand aufgenommen werden, und jeder Uebertretende solle gleich allen Anderen das Seinige zur Erhaltung der Mission zahlen. Somit sei jener erste Vorwurf entkräftet. Der Zweite bestehe darin, daß die Leipziger Mission in Bezug auf die Hauptsache, nämlich die Bekehrung der Heiden, verhältnißmäßig allzugerings Erfolge aufzuweisen habe. Hiegegen machte Berichterstatter geltend, daß die Bekehrung der Verlorenen nie und nirgend in der Macht unseres Laufens und Thuns stehe, sondern nur durch des Herrn Barmherzigkeit, als Segen treuer Arbeit, frei geschenkt werden könne. Ferner seien allerdings die Zeiten inneren Kampfes nicht auch zugleich Zeiten äußeren Wachstums. Endlich hätten andere kirchliche Missionen, wenn man nach Zahlen urtheile, verhältnißmäßig keine größeren Erfolge aufzuweisen. Nun habe aber in letzter Zeit der Herr selbst diesen Vorwurf zurückgewiesen, indem er seit zwei Jahren großen geistlichen Erndtesegen verliehen. In diesen letzten Jahren sind in jedem über 200 Heiden getauft worden. In und um Tanjore und Majaveram haben sich Hunderte von Heiden zur Taufe gemeldet. Unter dem Stamme der Kaller hat sich eine starke Bewegung für das Christenthum hervorgethan. Ein ganzes Dorf, schon ein Jahr lang absichtlich zurückgehalten, beharret dringend bei seinem Verlangen nach Aufnahme in das Reich Christi. — So sind nach langer Wartezeit die schönsten Hoffnungen erblüht. — b) In der Heimath. Die Jahres-Einnahmen sind von ca. 30,000 auf mehr als 50,000 Thaler gestiegen, welche Erhöhung auch für die Vermehrung der Arbeitskräfte und Erweiterung des Arbeitsfeldes Noth that. Es bleibt dabei: Nie keinen Mangel! In Dänemark, wo der drohende Plan aufgetaucht war, die alten Missions-Güter in Indien einzuziehen, hat man sich jetzt auch entschieden, den Vertrag von 1847 in allen Punkten aufrecht zu erhalten und die Leipziger Mission in Besitz aller Missionsgüter ungestört zu

belassen. So kann denn nun des Herrn Werk und der Bau seines Reiches unter den Tamulen ungehindert nach innen und außen in Frieden und mit Hoffnung getrieben werden. Mit Dank gegen den Herrn und mit der Mahnung an die Brüder, fest und unbeweglich zu bleiben und immer zuzunehmen in dem Werk des Herrn schloß dieser erfreuliche Bericht. Am folgenden Tage schied der liebe Bruder Harde land aus unserer Mitte, um seine amtlichen Reisen fortzusetzen. Sein inniger Abschiedsgruß legte uns die Bitte an's Herz, in diesen kampfbewegten, zerrissenen Zeiten eins zu bleiben im Glauben und in der Liebe und fest zu beharren bis an's Ende. Im Namen der Synode und aus eigenem bewegten Herzen heraus erwiderte ihm unser Präses seinen Abschiedsgruß und gab ihm dankend für den lieben Besuch des Herrn Segen mit auf seine Wege und für sein Werk. An diesen Abschied knüpfte sich ein anderer, der des Präses der Wisconsin-Synode, Pastors Bading aus Nord-Amerika, welcher gleichfalls als Gast unsere Synode besucht und unsere Theilnahme für die Gestaltung der heißkämpfenden lutherischen Kirche in Nord-Amerika in Anspruch genommen und wach gefunden hatte. So haben wir auch auf dieser Synode wieder die wohlthunende Erfahrung gemacht, daß, so gewiß durch den einen Glauben auch die entferntesten Glaubensgenossen mit einander im Herrn verbunden und eins sind, doch das persönliche Sichfinden und Liebgewinnen dieses Band weit inniger und fester macht und der Freudigkeit am gemeinsamen Wirken für des Herrn Reich einen mächtigen Aufschwung verleiht.

Doch war die Missionsache damit nicht geschlossen. Noch zwei Vorträge sind als hieher gehörig zu erwähnen. Der eine war von Pastor Hansen von Paistel und behandelte die Judenmission, indem er ihre Geschichte, die Art sie zu betreiben und ihre Hindernisse darstellte und zu dem Schluß kam, daß sie bei uns noch zunächst als Privatsache zu behandeln sei. Der andere von Pastor Holst zu Wenden betraf die als heilige Pflicht unserer Landeskirche hingestellte geistliche Bedienung der Zigeuner in Livland und brachte den Antrag, einen eigenen Reiseprediger für diesen in Elend versunkenen, halb heidnischen, halb christlichen Stamm anzustellen. Die Berathung über beide Gegenstände wurde den Sprengelsynoden überwiesen.

Nachdem so die Ausbreitung des Reiches Christi nach außen in Berathung gezogen war, leitete ein anregender Aufsatz von Pastor Hasselblatt von Rambi die Aufmerksamkeit der Synode auf die Gestaltung der

christlichen Gottesdienste innerhalb der Gemeinde, das heißt auf die liturgische Frage. Auf der Synode von 1860 hatte Pastor Kauzmann von Odenpäh über den vorher schon vielfach besprochenen Modus der Gemeindebetheiligung bei Einführung liturgischer Neuerungen folgenden Antrag ausgesprochen: 1) unser Consistorium wolle, wo gehörig in Berücksichtigung des unveräußerlichen Rechtes der Gemeinden, als evangelisch-lutherischer, alle Kirchspiels-Convente zu einer Erklärung veranlassen darüber, ob sie mit der gegenwärtigen Liturgie zufrieden seien und bei ihr verbleiben wollten, — oder ob sie es nicht seien und demnach die etwa vorbereitete neue Liturgie annehmen wollten; 2) daß für diejenigen Gemeinden, welche bei der jetzigen Liturgie verbleiben wollten, dieselbe auch in Zukunft neben der neuen Liturgie zu Recht bestehen möge, weil nicht Einigkeit in Ceremonieen, sondern die Einigkeit im Geiste das Band unserer Kirche sei. — Dagegen hatte Pastor Sokolowski von Ranneburg die Unhaltbarkeit dieses Vorschlags nachzuweisen gesucht, (Dorp. Zeitschr. 1863. I.) und folgenden Modus proponirt: die Generalsynode läßt durch ein Comité, welches sich nicht früher auflösen darf, als bis die neue Agende eingeführt ist, aus dem vorhandenen Material eine solche zusammenstellen und schickt diese mit Genehmigung des General-Consistoriums allen Pastoren zu eigener Kritik und Mittheilung an die Gemeinde zu. Eine solche Agende macht dann ein Probejahr durch, indem sie abwechselnd mit der alten kirchlich gebraucht und von den Pastoren, wo und wann geßweig, erklärt und der Gemeinde zum Verständniß gebracht wird. Hat die Gemeinde sie verstanden, so sammet der Pastor in Jahresfrist ihre Urtheile und bringt diese auf die Provinzialsynode mit, welche dieselben prüft und, wenn sie sachlich und verständig sind, dem von der Generalsynode bestimmten Comité, zur Berücksichtigung bei der Schlussredaction der Agende einsendet. Das Comité schließt demnach seine Arbeit, holt die Genehmigung der General-Consistoriums ein und die Agende wird ohne Weiteres eingeführt.

Gegen diese Proposition trat nun Pastor Hasselblatt auf. Er behauptete, daß dadurch der Gemeinde nicht das ihr wirklich gebührende Recht, sondern nur eine Scheinberechtigung zugestanden werde. Ferner müsse der sonntäglich abwechselnde Gebrauch zweier Agenden als ein unwürdiges Spiel erscheinen, und würde doch nur dazu dienen, um zuletzt weder die alte, noch die neue Agende, sondern eine dritte obtrudirt zu bekommen. Die Kirchengeschichte beweise, daß solche liturgische, Einführungen von oben her,

stets Aergerniß und Spaltung gebracht, und daß dies ein sehr zarter Punkt in den Gemeinden sei. Denn „die Liturgie ist kein dogmatischer Satz, der mit exegetischen Gründen aus der Schrift erwiesen werden kann, noch ein System, wo ein Stück mit logischer Nothwendigkeit das andere bedingt. Sondern sie ist die Sitte, wie die Gemeinde ihren kirchlichen Gottesdienst abhält. Der unverzeihlichste Verstoß aber, den man im Leben begehen kann, ist der Verstoß gegen die Sitte. Sitten ändern sich selbst im Laufe der Zeit, wenn andere Sitten heimisch und gebräuchlich werden. Darum sollte eine kirchliche Behörde oder Vertretung nie ohne Gewissensnoth, oder dringende Aufforderung von Seiten der Gemeinde, sich einen Eingriff in die kirchliche Sitte erlauben.“ Auch habe der von der Livländischen Synode erwählte liturgische Comité mit seinen Arbeiten wohl viel Zeit gebraucht, viel Parteinang hervorgerufen, aber wenig positiven Gewinn für die Kirche angetragen. Zudem seien die Verhandlungen über den Modus der Einführung agendaarischer Aenderungen zur Zeit völlig müßige Streiffragen, da unsere Synode sich gar nicht in der Lage befinde, dergleichen unternehmen zu dürfen, und eine Generalsynode, auf die man bereits dreißig Jahre vergeblich warte, wohl auch noch länger werde auf sich warten lassen. Außerdem habe endlich der liturgische Comité selbst unsere jetzige Agende für eine im Ganzen gute erklärt. Man solle also bei dieser Anerkennung und Erklärung und mithin im ruhigen Gebrauch der alten Agende bleiben, dem historischen Werden die erforderlichen liturgischen Fortbildungen (wie sich das in der allgemeinen Aufnahme des Ranzelverses, Kirchhofesfestes u. bereits gemacht habe) überlassen und von Seiten des Kirchenregiments in einzelnen Punkten (wie bei den Introiten schon geschehen) die Anwendung guter Veränderungen frei geben, mit einem Wort: — die in diesen Sachen bereits vorhandene Praxis zur Theorie erheben. Schließlich stellte Pastor Hasselblatt aus den angeführten Gründen und im Interesse des Friedens den Antrag: „die Livländische Synode streicht von ihrer Tagesordnung die liturgische Frage, (womit keineswegs Vorträge Einzelner über diesen Gegenstand abgelehnt werden sollen) und löst den liturgischen Comité auf, indem sie die Liturgie als Privatstudium jedem Einzelnen empfiehlt.“

Diese scharfe aber vom Streben nach Frieden getragene Arbeit veranlaßte einige Auseinandersetzungen, in denen das Salz des Wises nicht fehlte. Es machten sich widersprechende Ansichten über den gestellten Antrag

geltend. Pastor Sokolowski von Ronneburg äußerte, daß eine zersetzende Kritik, wie der eben gehaltene Vortrag sie gebracht, wohl auch die haltbarsten Sachen antasten könne. Die positiven Aufstellungen Pastor Hasselblatt's dürften mit ähnlichen Waffen auch leicht zu bekämpfen sein. Das Grabgeläute, womit so das liturgische Comité zur Ruhe verwiesen werden solle, sei nicht sachgemäß. Das Comité habe zu seiner Zeit das Seinige mit Segen gewirkt, und den Haupttheil seiner Aufgabe zu einem vorläufigen Abschluß gebracht. Wichtigere Angelegenheiten seien seit dem in den Vordergrund getreten und zu brennenden Fragen geworden. Dadurch sei die Thätigkeit des liturgischen Comité einstweilen sistirt, aber keineswegs für immer überflüssig gemacht worden. In ähnlichem Sinne sprach sich ein Wolmarsches Sprengels-Desiderium aus, welches auf Fortsetzung der liturgischen Arbeiten drang. — Diese und ähnliche Aeußerungen betrogen Pastor Hasselblatt seinen Antrag zurückzuziehen, da er Frieden gewollt und einsehe, daß am Ende Streit daraus erwachsen und das liturgische Comité gar dadurch wieder Leben gewinnen könnte, — was durchaus nicht in seiner Absicht gelegen. Eines der ältesten Glieder des liturgischen Comité bedauerte die Zurückziehung dieses Antrags, weil dadurch seine schon beabsichtigte Begräbnisliturgie für dieses Comité nun nicht zur Ausführung kommen könne. Präses Synodi dagegen sprach den ernstlichen Wunsch aus, das Comité möge in seinen Arbeiten fortfahren und besonders dem Wolmarschen Desiderium gemäß auf die Herstellung einer angemessenen Confirmations- und Beerdigungsliturgie bedacht sein, — da in diesen beiden Punkten unsere gegenwärtige Agende am ärmsten sei.

III diese Verhandlungen von Anfang bis zu Ende bezeugten, daß die Richtung unserer Synode eine durchaus praktische ist. Doch fehlte es auch nicht ganz an der Behandlung rein theologischer Fragen. Gegen Ende der Synode wurden zwei dogmatische Arbeiten vorgetragen. Die eine von Pastor Walter von Wolmar handelte über die Sünde wider den heiligen Geist. Die Hauptgedanken waren etwa folgende: diese Betrachtung sei angestellt worden im Interesse praktischer Seelsorger, die angefochtene Seelen zu trösten haben, welche fürchten, in die Sünde wider den heiligen Geist gefallen zu sein. Die Grundlagen der Abhandlung bildeten die Stellen: Ebr. 6, 4—7. „Es ist unmöglich“ 2c. und Ebr. 10, 26. u. 27.: „Denn so wir muthwillig sündigen“ 2c. Nur von der Höhe des vollen Glaubens und der himmlischen Erleuchtung herab kann man

fallen in die Sünde wider den heiligen Geist. Nicht die Pharisäer, nicht Judas haben sie begangen, weil sie noch nicht auf jener Höhe standen. Sie besteht nicht schon im hartnäckigen Widerstreben gegen die Gnade. Nicht Schwachheit des Fleisches oder Geistes führt dazu. Auf das Feld der überwundenen, nicht mehr angenehmen Sünde führt Satan die Opfer, die er in diesen Abgrund ziehen will. Der Rückfall aus höchster Glaubenshöhe in die überwundene Sünde, das satanische Gelüste, wider Gott sein zu wollen, das ist die Sünde wider den heiligen Geist. Fragt man, wie ist das möglich? so ist die Antwort: Diese Sünde ist eben das schlechthin Unbegreifliche, das teuflische Geheimniß der Bosheit, — und daß es wirklich geworden ist, beweiset Satan selbst in seiner Existenz. — Fragen, die man bei diesem locus gern erörtert gesehen hätte, z. B. ob die Sünde wider den heiligen Geist That, oder Zustand, oder beides? — ob nicht am Ende jede Sünde, die mit der ewigen Verdammniß endet, zuletzt Sünde wider den heiligen Geist wäre? — blieben unbesprochen.

Die andere dogmatische Arbeit war von Mag. Pastor Lütken's, und enthielt unter dem Titel: „Ueber Sünde, Gnade und Versöhnung“, eine Widerlegung des von Pastor Otto „Ueber den Tod als Sold der Sünde und über den Versöhnungstod des Herrn“, — im Jahre 1861 gehaltenen Vortrags (Mitth. 1861, Heft 5).

Dieser Aufsatz von Pastor Lütken's liegt in der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1863, Heft 4 bereits gedruckt vor, und bedarf es daher hier keines Referats über denselben. Nur das sei hier bemerkt, was noch nicht gedruckt zu lesen steht, daß dieser Vortrag durch die Klarheit und Gründlichkeit seiner Darstellung, so wie durch die rein sachliche, ruhige Haltung seiner Polemik einen höchst wohlthuenden Eindruck auf die Synode machte, und wohl den Wunsch erregen konnte, daß doch alle theologische Polemik in solchem Geiste möchte geführt werden. Dieses erkannte auch namentlich Pastor Otto vollkommen an. Er ergriff das Wort und dankte seinem Amtsbruder für die Klarheit und Liebe seiner Widerlegung, gestand auch zu, obgleich er noch kein volles *concedo* sprechen könne, doch in Folge dieses Vortrags die Kirchenlehre über diesen locus in einem anderen Lichte, als bisher, zu sehen. Er habe ja auch mit seinem Forschen nichts Anderes gewollt, als sein lieber Gegner, nämlich Christum und seine Wahrheit. Darin wolle er auch bleiben und wisse sich Eins mit allen Brüdern, die in demselben Lebensgrunde wurzeln.

Zum Schlusse sei noch ein Nekrolog von Pastor Holst von Wendten erwähnt, welcher ein Lebensbild des am 8. Decbr. 1862 heimgegangenen lieben Amtsbruders Paul Emil Schag mit besonderer Hervorhebung seines schmerzlichen Leidens und seligen Sterbens enthielt. Präses fügte noch zur Erbauung der Anwesenden eine Mittheilung über seine letzte Unterredung mit dem Vollendeten hinzu, — worauf die versammelten Brüder das Lied anstimmten:

Wenn ich einmal soll scheiden,
So scheide nicht von mir.

Während hier nur die Sachen von allgemeinerem Interesse hervorgehoben worden sind, kamen auf der Synode selbst noch viele andere Fragen zur Berathung, welche einen mehr speciellen oder geschäftlichen Charakter trugen. Den näheren Ausweis darüber liefert das Synodal-Protocoll. — Am 17. Sept. Abends 7 Uhr schloß Präses die Sitzungen mit herzlichem Gebet und Dank gegen den Herrn und dem aronischen Segen für die Brüder. Das Lied:

Nach bleib mit deiner Gnade
Bei uns Herr Jesu Christ!

geleitete die Scheidenden zur Heimkehr in ihre Familien und Gemeinden.

2. Die Estländische Provinzial Synode von 1863.

Von

Pastor Merling,
zu St. Matthäi.

Unsere diesjährige Synode konnte zu der gewöhnlichen Zeit nicht abgehalten werden, da der neue Herr Gen.-Sup. Schulz, (früher Probst des Hermannschen Sprengels) erst um die Johannis-Zeit in Reval eintraf. So wurde sie denn auf den 28. August angesetzt. Am genannten Tage fand denn auch ihre Eröffnung statt. In der Predigt legte unser Gen.-Sup. uns mit eindringlichen Worten an das Herz, woher wir allein die rechte Tüchtigkeit zum Amte hernähmen. Auf Grund von Joh. 15, 16. zeigte er uns, daß wir nur dann tüchtig wären zum Amte, wenn wir blieben in dem Herrn Jesu. Wir bleiben aber in ihm, wenn wir bleiben in seinem Worte und im Gebete. Das muß bei aller Amtsthätigkeit doch unser Hauptstreben sein,

daß wir selbst leben und wehen im Worte des Herrn und im Gebete, dann allein werden wir Früchte bringen, die da bleiben, sonst nicht. Dabei sprach er sich noch insbesondere gegen diejenige Anschauung aus, welche da meine, daß aus dem Amte und durch das Amt erst der eigentliche Segen auf die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sacramente komme. Dem sei nicht so. Im Gegentheil, nur eine vom Worte Gottes lebende und von demselben getragene Persönlichkeit könne das Amt recht heilsam verwalten und für das Reich Gottes bleibende Frucht schaffen. Lebe der Pastor nicht im Worte Gottes, so möge er noch so thätig sein, er werde doch keine bleibenden Früchte erzielen.

Am folgenden Tage, d. 29. August begannen die Sitzungen. Wir haben deren im Ganzen, um das gleich vorwegzunehmen, 6 gehabt, 5 Vormittags-Sitzungen und 1 Nachmittags. Die erste Sitzung eröffnete unser verehrter Gen.-Sup. mit einer Ansprache, in welcher er zunächst des Mannes gedachte, der so viele Jahre die Synode vor ihm geleitet hatte und dann die Principien aussprach, nach denen er die Synode zu leiten gedanke. Zweck der Synode sei, die Synodalen immer tüchtiger zur Führung ihres Amtes zu machen. Darum dürften sich alle Verhandlungen nur in den Schranken des Wortes Gottes und unseres lutherischen Bekenntnisses bewegen. Diese Schranken seien weit genug um den verschiedenen Eigenthümlichkeiten Spielraum zu gewähren. Halte man aber diese Schranken nicht ein, so werde die Synode ein Kampfplatz für Parteiumtriebe, die nur zerreißen aber nicht bauen. Gegen sich selbst bitte er vor allen Dingen um Offenheit. Er vertrage ein offenes Wort, wie er es auch selbst zu führen liebe. Nur kein verdecktes Spiel, das müßte ihm wie den Brüdern allen die Kraft lähmen. Schließlich theilte er dann mit, daß die diesjährige Synode sich hauptsächlich mit folgenden Gegenständen beschäftigen werde 1) mit der Schulsache, 2) mit einer Reform der Synode selbst, 3) mit der jetzt von der betreffenden Commission vollendeten neuen Bearbeitung des estnischen Gesangbuches, 4) mit dem estnischen Katechismus, 5) mit der Missions-sache unter Heiden und Juden, 6) mit der Unterstützungskasse, 7) mit einigen Verwaltungssachen und untergeordneten Fragen.

Der besseren Uebersicht halber wollen wir die Verhandlungen also sachlich geordnet wiedergeben.

I. Die Schulsache.

Zunächst theilte Probst Harten ein Referat über die seiner Zeitung

anvertraut gewesene ritterschaftliche Parochialschule zu Jeddiser mit. Bisher bestanden nämlich 2 derartige Anstalten zu Jeddiser und Kuda, welche beide jetzt zusammengezogen worden sind. Die Schule zu Jeddiser hat 20 Jahre, von 1843 an, bestanden und im Laufe dieser Zeit 70 Schüler als reif entlassen. Alsdann wurden auf Wunsch des Gen.-Sup. ihm die beiden Vertrauensmänner Probst Pauker zu St. Simonis und Pastor Knüpfer beigegeben, um zu der von der Ritterschaft ausgearbeiteten und dem Gen.-Sup. zur Einsicht gegebenen Schulordnung ihre etwaigen Bemerkungen zu machen. In der Schlussrede theilte der Gen.-Sup. mit, daß sie sich dieses Auftrages bereits entledigt hätten.

II. Reform der Synodalordnung.

Ueber diesen Gegenstand wurden drei Arbeiten vorgetragen, die eingehendste und ausführlichste von Pastor Haller zu Ruckö und zogen sich die Verhandlungen über diesen Gegenstand durch 4 Sitzungen. Das Resultat dieser Verhandlungen war: 1) Einführung von Propst- oder Kreis-Synoden, deren Estland bisher ermangelte. Die Statuten derselben mit 7 §§ wurden ausgearbeitet und angenommen und es werden dieselben sofort im Mai dieses Jahres in's Leben treten; 2) Erwählung einer Commission, bestehend aus dem Gen.-Sup. und den Pastoren Hörschelmann zu Rößel und Haller zu Ruckö, um eine neue Synodalordnung auszuarbeiten.

III. Gesangbuchsache.

Pastor Knüpfer referirte über die Arbeiten der Commission die im Jahre 1859 erwählt worden, um das alte estnische Gesangbuch zu revidiren. Das neue Gesangbuch liegt jetzt fertig vor und soll, sobald die Verhandlungen mit der betreffenden Officin in's Reine gebracht sind, im Druck erscheinen, damit das Volk Gelegenheit finde, mit demselben bekannt zu werden und durch seine Aufnahme die Entscheidung abzugeben, ob die Erlaubniß zu einer kirchlichen Einführung nachgesucht werden solle oder nicht und wie diese Einführung anzubahnen sei.

IV. Katechismussache.

Pastor Knüpfer kritisirte den bisherigen estnischen Katechismus. Er ging von der Erfahrung aus, daß in unserm Landvolke uns eine tiefgewurzelte Glaubenslosigkeit entgegentritt, die sich nicht sowohl als Feindschaft gegen das Wort Gottes darstellt, sondern als Kleinglaube, als Zweifel an der Gewißheit des Heilsbesizes, als Furcht davor, sich der freien Gnade Gottes in freudiger Zuversicht zu getrösten — eine Glaubenslosigkeit, die ihren

Grund in dem pelagianischen Wahn hat, der Mensch müsse sich das Heil verdienen, wenigstens sich dessen werth machen. Schuld daran hat auch der Katechismus. Er dient den Kindern als Lesebuch, wird auswendig gelernt und geht mit seiner Grundanschauung in's Volk über. Diese aber ist eine pelagianisirende, die nicht aus dem sola fide herausgewachsen ist. Bis auf den Uebergang vom 1. zum 2. Hauptstück tritt nirgends klar die Rechtfertigung durch den Glauben hervor, und wo es auch den Anschein hat, als sollte einem geängsteten und geschlagenen Gewissen ein unumstößlicher, von des Menschen Würdigkeit unabhängiger, Trost geboten werden, da sind eine solche Menge von „Besserungen“ und „Neue“ und „noch mehr Neue“ dabei, daß das arme Gewissen sofort zu der Frage gedrängt wird, habe ich dem allem genügt? Darf ich mich des Heils in Christo getrösten? Sind mir meine Sünden vergeben? Und um auf solche Fragen nicht mit einem selbstvernichtenden „Nein“ antworten zu müssen, antwortet er: wer weiß? Die Rechtfertigungslehre des Katechismus könnte man dahin zusammenfassen, daß der neue Gehorsam des durch Christum erlösten Menschen diesen rechtfertigen müsse, daß er propter fidem nicht per fidem gerechtfertigt werde. Von der fides ist die Rede, von dem sola fide nicht. Diese Ausstellungen erörterte der Verfasser an einigen Fragen und Antworten. Schließlich schlug er vor, den jetzt von Pastor Hasselblatt in Rambi herausgegebenen Dörptestnischen Katechismus in's Revalische zu übertragen und an Stelle des alten einzuführen. Zu dem Zweck möchten die Amtsbrüder bei den Lehren in diesem Herbst und Frühjahr den Hasselb. Katechismus gebrauchen, um dann auf der nächsten Synode über diese Sache aburtheilen zu können. Solches ward auch zugesagt. Daß der alte Katechismus einer Revision bedürfe, ward einstimmig anerkannt.

V. Missionsache.

1. Unter Heiden.

Die Synodalen hatten diesmal die Freude, den Herrn Direktor des Leipziger Missionshauses Gardelandt mitten unter sich zu sehen. Direktor Gardelandt war denn auch so freundlich, in einem längeren Vortrage uns insbesondere die Stellung der Leipziger Mission zur Kastenfrage klar darzulegen. Er schloß seinen Vortrag mit dem Vorschlage, die Versorgung einer Station mit Lehrkräften aus den Eingeborenen, d. h. mit einem eingeborenen Prediger, Katecheten und Lehrer zu übernehmen, weil die Erfahrung gelehrt habe, daß dadurch das Interesse für die Mission wesentlich gefördert

würde. Es würde dann auch der eingeborene Prediger uns fortlaufende Berichte über den Stand seiner Station einsenden. Dieser Vorschlag wurde angenommen.

In einer späteren Sitzung theilte Pastor Hasselblatt aus Karusen den Betrag der diesjährigen Beiträge mit; es waren 570 Rbl., gegen 80 Rbl. mehr als im Jahre 1856, gegen 100 Rbl. mehr als im vorigen Jahre.

2. Unter Juden.

Der Gen.-Sup. vertheilte unter die Synodalen den vom Missionair Becker ihm übergebenen Traktat „Aufruf zur Mission unter den Juden“; die Synode beschloß dann, am 10. Sonntag p. Trin. besonders auch der Judenmission im Kirchengebete zu gedenken, sowie eine Kollekte für diesen Zweck am genannten Sonntage alljährlich zu veranstalten.

3. Amerikanische Mission.

Pastor Hasselblatt verfaß einen Brief des Pfarrers Brunn in Nassau, der um Unterstützung seiner Bestrebungen zur Versorgung amerikanischer Gemeinden mit Predigern bat. Die Synodalen waren aber darinnen einig, ihr Interesse, wenn es Amerika gelte, Fritschel zuzuwenden, dem sie das früher schon zugesagt hätten.

VI. Unterstützungskasse.

Die Synodalen wurden aufgefordert, das Interesse für dieses wichtige Institut nach Kräften zu fördern, da die Einnahme der Kasse im vorigen Jahre leider um 8000 Rbl. gegen das vorhergehende zurückstehe.

VII. Verwaltungssachen.

1) Stattete Pastor Grohmann einen Bericht über die Predigerbibliothek ab. Theilgenommen hatten im vorigen Jahre an derselben 25 Glieder, neu angeschafft waren 18 Werke, verausgabte 47 Rbl. Im Ganzen besitzt die Bibliothek 725 Werke in 1234 Bänden.

2) Bei der Emeritenkasse wurde die Veränderung getroffen, daß jeder Synodale statt der bisherigen 10 nun 15 Jahre seinen Beitrag zahlen müsse.

3) Wurden die Synodalen aufgefordert, doch dahin zu wirken, daß wo möglich alle Rüster zur Rüster-Wittwen-Kasse beiträten, weil bis jetzt nur wenige sich daran betheiligten hätten.

VIII. Wissenschaftliche Arbeiten

kamen recht viele zum Vortrage.

1) Von Pastor Petersen aus Worms eine Arbeit über den Con-

firinationsunterricht. 2) Von Hörschelmann aus Martens eine Beantwortung der 3. Synodalfrage: Wenn es offenbar ist, daß die Form unseres christlichen Glaubens der Bildung der jetzigen Zeit nicht mehr genügt, sollte es nicht nach Luther's Geist Pflicht der Kirche sein, diese Form zu erneuern? Der Verfasser meinte in seiner Beantwortung, daß sich Form und Inhalt des Glaubens so wenig trennen lassen, als Wort und Gedanke. Die Glaubensform verändern heiße den Glauben verändern. Und das allerdings wolle vielfach die Zeitbildung; die Bildung der Zeit verlange mehr als Abschaffung der Lehrform. Darauf könne natürlich die Kirche nicht eingehen. Solchen Anforderungen nachzugeben, wäre fürwahr nichts weniger als in Luther's Geist gehandelt.

3) Eine Abhandlung von Pastor Paulsen über die Synodalfrage des vorigen Jahres: Was versteht die Schrift unter Fleisch und Geist, und welches ist das Verhältniß beider zu einander? Daß dieser Vortrag viel Anregendes enthielt, und zu weiteren Studien über diesen Gegenstand auffordere, ward von allen Seiten anerkannt.

4) Eine Abhandlung von Propst Berg über die 12. Synodalfrage: Bedarf nicht auch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge einer gründlichen Revision? Der Zweck dieser Abhandlung war zu beweisen, daß die dahin einschlagenden Schriftstellen sich zu widersprechen schienen und es noch nicht gelungen sei, ihre tiefere Einheit zu finden. Ebenso führe uns auch die Spekulation über diesen Gegenstand auf manchen ungelösten Widerspruch. Daher müsse man diese Frage als eine offene betrachten, trotz der Bekenntnisschriften. In der sich daran schließenden Discussion wurde namentlich darauf hingewiesen, daß sich die für und wider diese Lehre angeführten Schriftstellen in richtigen Einklang bringen ließen und also die Unhaltbarkeit der Wiederbringungs-Lehre klar nachgewiesen werden könne.

5) Eine Abhandlung von Pastor Spindler zu Matthias und Kreuz „über den freien Willen.“ Sp. stellte zunächst fest, daß der freie Wille (liberum arbitrium) als das Vermögen der Selbstbestimmung ein unveräußerliches Merkmal jedes selbstbewußten Geistes und mit dem Selbstbewußtsein eo ipso gesetzt sei. Sofern der Mensch aber in Folge des Sündenfalles außer Stande sei, sich selbst richtig d. h. in Gott zu erfassen, habe er auch die Fähigkeit verloren, sich dem göttlichen Willen gemäß, d. h. gut und vernünftig zu bestimmen. Sein Wille sei demnach, obgleich formell frei, dennoch an das Gebiet der gottentfremdeten Welt gebunden (servum ar-

bitrium) und werde erst durch die in Christo vollbrachte Erlösung zum Wollen des Guten befreit (arbitrium liberatum). 6. u. 7. 2 Nekrologe. Ahrend's Nekrolog von Pastor Grohmann und Hasselblatt's zu Maholin von Pastor Hasselblatt zu Karusen.

IX. Pastor Haller zu Ruckoe stellte den Antrag, daß ein jeder Pfarrvicar verpflichtet werde, wenigstens das schwedisch Lesen zu erlernen, damit er vorkommenden Falls im Stande sei, mindestens durch verständliches Lesen von Predigten und durch Verwaltung der übrigen gottesdienstlichen Officia den 3 schwedischen Gemeinden Estlands helfen zu können, und daß jedem Pfarrvicar zu dem Zwecke von der Verlagskasse die nöthigen Bücher gegeben würden, welche als Inventar des Vicarinstitutes verbleiben müßten. Diejem Antrage wurde von Seiten der Synode beigegeben.

X. Endlich hatten wir auch diesmal wieder eine freie Nachmittagsconferenz im Saale der literarischen Gesellschaft, wo Referent eine Arbeit über die Prädestination vortrug, in welcher er aus der Schrift und den symbolischen Büchern nachzuweisen suchte, daß das Moment der Unverlierbarkeit der Gnade durchaus nicht in den Anfang des Begriffs der Erwählung oder Vorherbestimmung gehöre. Auch die Auserwählten könnten fallen und verloren gehen, wie die Schrift uns ein solches Beispiel in Judas Ischarioth vorführe.

Am 4. September ward die Synode geschlossen und mit fröhlichem Dank für die mannigfache Anregung und Erquickung, welche uns auch diese Synode gebracht, kehrten wir wieder zu unseren Gemeinden zurück.

3. Das Missionsfest am 3. und 4. Septbr. 1863 in der Neu-Subbath'schen Gemeinde in Kurland.

Von

Pastor Grüner
zu Subbath.

In den erfreulichen Zeichen unserer Zeit auf kirchlichem Gebiete gehört es ohne Zweifel, daß das Interesse und die thätige Theilnahme an der Heidenmission einen neuen, kräftigen Aufschwung gewonnen hat. Es scheint auch

für unsere Gemeinden ein überwundener Standpunkt zu sein, daß die Betheiligung an der Heidenmission etwa als eine Privat-Neigung oder Liebhaberei Einzelner angesehen wird, um welche sich die Gemeinde des Herrn als solche und ihre Leiter nicht überall zu bekümmern hätten. Im Gegentheil gewinnt die richtige Ansicht immer mehr Raum, daß die Heidenmission eine heilige Pflicht der christlichen Gemeinde ist und daß es ganz besonders den Trägern des Amtes in der Gemeinde obliegt, ja recht eigentlich ihre Amtspflicht ist, ihre Gemeinden mit warmer Liebe und mit Eifer für die Mission zu erfüllen. Wenn sich dennoch hier oder da, selbst von Trägern des Amtes in der Gemeinde, die Aeußerung kund giebt, es sei die Mission ein bescheidenes Blümchen, das still verborgen duften und daher das helle Tageslicht scheuen müsse, so können wir, auf dem Grunde des Wortes stehend und die ernste Mahnung des Herrn selbst zur Mission erwägend, dieser Ansicht nicht beipflichten. Im Gegentheil ist die Heidenmission an dem Baume der Kirche ein kräftiger und weithin sich ausdehnender Ast, der seine Zweige und Blätter, seine Blüthen und Früchte allüberall zur Erscheinung kommen läßt; sie ist ein nothwendiges Lebenszeichen der Kirche, welches, wie die Geschichte nachweist, von Anfang an da nicht gefehlt hat, wo die Kirche sich ihres von ihrem Haupte Christus ausgehenden Lebens in Glaube und Liebe bewußt geworden ist. Die Kirche Christi ist als solche eine missionirende Kirche; verlängnet sie diesen ihren wesentlichen Charakter, so verlängnet sie damit ihren Herrn und vergißt seinen ausdrücklichen Befehl. Die Betheiligung an der Mission ist darum eine unabweisliche Thätigkeit der christlichen Gemeinde, und daß sie also, wie es im Anfang der Kirche war, auch eine bewußte gemeinsame Aufgabe und Pflicht der Gemeinde werde, in der der gemeinsame Glaube und die gemeinsame Liebe zum Herrn ihren Ausdruck finde, — das immer mehr zu Gestalt und Wesen zu bringen, ist eine Forderung, die ihr unbestreitbares Recht hat. Daß diese Forderung allgemeiner Anerkennung finde, das ist zunächst der Zweck dieser Zeilen. Daran knüpft sich die dringende Bitte an die theologische Facultät unserer Universitäts, daß unsere jungen Theologen nachdrücklicher und eingehender, als es vielleicht bisher geschehen ist, auf die Pflicht aufmerksam gemacht werden, ihre Kräfte auch der Mission zu weihen und daß ihnen dazu eine Uebersicht über die Geschichte, den Stand und die Bedürfnisse der Mission in der Gegenwart gegeben werde. Dürfte es deshalb nicht vielleicht zweckmäßig sein, in einer besondern Vorlesung die Mission eingehend zu behandeln

und eine solche Vorlesung in den theologischen Cursus aufzunehmen? Eine solche Vorlesung würde bei der reichen Litteratur auf diesem Gebiete, welche noch keineswegs wissenschaftlich gesichtet ist, den in das Amt eintretenden Theologen viele Mühe und oft vergebliche Arbeit ersparen, der sie, wollen sie anders ihrer Pflicht in dieser Beziehung nachkommen, bei dem bisherigen Mangel einer solchen Hinweisung während des Universitäts-Studiums, nicht überhoben sein können. — Dem eben ausgesprochenen Zwecke dieser Zeilen in Beziehung auf die Pflicht der gemeinsamen Betheiligung an der Mission glaubt Schreiber dieses nicht besser seinerseits dienen zu können, als indem er in Nachfolgendem die Beschreibung eines in seiner Gemeinde gefeierten Missionsfestes giebt, damit ein Stück kirchlichen Lebens darstellend, welches vielleicht auch in weiteren Kreisen von Interesse sein dürfte.

Es waren die oben angedeuteten Grundsätze über die Verpflichtung und die Nothwendigkeit gemeinsamer Betheiligung an der Heidenmission, welche in dem kürzlich zu seines Herrn Ruhe eingegangenen Propst Wegrich zu Dobena und in dem Schreiber dieser Zeilen den Gedanken aufkommen ließen, alle Prediger und Gemeinden unserer Diocese zu einem gemeinschaftlichen Missionsfeste zu vereinigen, welches, jährlich in einem andern Kirchspiele gefeiert, allmählig die ganze Diocese durchschreiten sollte. Im vorigen Jahre, da wir das erste gemeinschaftliche Missionsfest für die deutsche Gemeinde in Jacobstadt, für die lettische in Buschhof feierten, am 29. und 30. August, gab uns der Herr eine ganz besondere Erhöhung unserer Feier durch die Anwesenheit zweier Missionaire, Pahn's und Krone's, welche auch in der lettischen Gemeinde auftraten und durch einen Dolmetscher Zeugniß gaben von den großen Thaten Gottes unter den Heiden. In diesem Jahre nun war die Feier des Diöcesan-Missionsfestes für das Subbathische Kirchspiel bestimmt. Schreiber dieses wollte der Gemeinde gern den Segen zuwenden, durch das Auftreten eines Missionairs in unserer Mitte auf lebendigere und eindringlichere Weise für das Interesse an der Mission erweckt zu werden, und hatte sich deshalb nach Berlin gewandt und von dorthier die Zusicherung erhalten, daß der früher als Missionair am Himalaja thätige und gegenwärtig als Inspector die Gossnersche Mission leitende Pastor Prochnow zu uns herüberkommen wolle. Bereits war der Termin seiner Abreise von Gumbinnen zu uns und darnach der Tag der Festfeier bestimmt. Als aber am Abend vorher fast sämtliche Prediger der Diocese hier eintrafen und zuletzt die unsern Missionsgäste entgegenesandte

Equipage ohne ihn ankam, da war es anfangs das bittere Gefühl getäuschter Erwartung, welches sich unser aller bemächtigte. Es mußte nun unser Missionsfest auch ohne Missionair gefeiert werden; aber der Herr gab uns Gnade, daß die Feier eine reich gesegnete wurde.

Am 3. September Morgens 10 Uhr versammelten wir uns in der Subbathischen Kirche, welche, festlich mit Laubgewinden und Blumen geschmückt, eine zahlreiche deutsche Gemeinde in sich aufnahm. Trotz der rauhen, unfreundlichen Witterung hatten sich aus allen benachbarten Kirchspielen viele deutsche Gemeindeglieder eingefunden, jeglichen Standes und Alters, so daß die ganze Kirche gefüllt war. Der Ortsprediger eröffnete die Feier mit den Worten Sachar. 2, 10. 11., und wies nach, daß, wenn der Prophet Zion zur Freude auffordert, weil er zu ihr kommen und bei ihr wohnen und zu der Zeit viele Heiden herbeiziehen wolle, — dieses Wort in unserer Zeit erfüllt sei und zu immer herrlicherer Erfüllung komme, da ja der Herr in dem geistlichen Zion, der christlichen Gemeinde, Wohnung gemacht habe durch den heiligen Geist; daraus folge aber auch für dieselbe die Verpflichtung ihres Theils dahin zu wirken, daß die herzukommen, die noch ferne sind, die Heiden. Je weniger diese Verpflichtung bis jetzt von allen erkannt und beherzigt sei, desto mehr müsse die Gemeinde an einem solchen Tage, wie dem heutigen, da sie die großen Thaten Gottes feiere, so zur Erlösung der sündigen Menschheit geschehen sind und die an ihr selbst zur Vollziehung gekommen sind und sich fort und fort unter den Heiden vollziehen, — sich in herzlicher Buße vor dem Herrn demüthigen. Nach Abhaltung der Liturgie und Verlesung des 96. Psalms, bestieg der Divisionsprediger K. Grüner aus Dünaburg die Kanzel und hielt auf Grund von Ps. 46, 8—12. eine Ansprache, in der er darauf hinwies, wie wir ja wol auch ohne Missionaire ein Missionsfest feiern könnten, eben weil der Herr sage: seid stille und erkennet, daß Ich Gott bin: Ich will Ehre einlegen unter den Heiden, Ich will Ehre einlegen auf Erden. Wenn es wol der gewöhnliche ordnungsgemäße Weg sei, daß der Herr sein Reich ausbreite unter den Heiden durch seine besonders dazu berufenen Diener, so zeige er doch auch an manchen Orten, wie er auch auf andere Weise wirke, um es darzuthun, daß sein die Kraft und die Macht sei, die Alles in Allen ausrichte. So habe der Herr gewirkt in Guiana durch außerordentliche Träume, in Folge deren ein Neger-Häuptling erweckt worden und seinen ganzen Stamm bereitet habe für das Evangelium, so daß, als später Mis-

sionaire dahin kamen, sie freudige Aufnahme bei dem Volke und sogar das Gotteshaus schon fertig gebaut fanden. So habe der Herr auf manchen Inseln der Südsee sich eine Macht bereitet aus dem Munde der Kinder und Unmündigen, welche, von den Missionschiffen aufgenommen und während des Winters von Missionairen unterrichtet, nach Hause gekommen, ihren Eltern und Verwandten von dem süßen Evangelio Jesu Christi erzählten und so die ersten Keime christlicher Erkenntnis in ihre Herzen senkten. Darum lasse uns nun der Herr unser heutiges Missionsfest feiern ohne Missionaire, um uns dadurch zu beweisen, daß es nicht eines Menschen Kraft und Macht sei, die uns hier versammelt hat, sondern daß der Herr es selbst ist durch sein Wort und durch seinen Geist, der unsere Herzen erweckt zur Theilnahme an der Mission. Darauf hielt nun Pastor Stender aus Sonnagt die eigentliche Festpredigt über Apoc. 14, 6. 7. und entwickelte daraus das Thema: Was ist dieses ewige Evangelium, welches Johannes sah von einem Engel getragen durch den Himmel, auf daß es verkündet werde der ganzen Welt, und wozu soll uns dieses ewige Evangelium erwecken? Die Antwort war: dieses ewige Evangelium ist allein das Evangelium von Jesu Christo, dem Heilande der Welt, und es ist eben deshalb ewig, nicht weil es diese oder jene guten Lehren den Menschen bringt, denn Lehren sind eben Kinder ihrer Zeit, kommen und wechseln mit der Zeit, sondern deshalb weil es die großen Thaten Gottes, so geschehen zur Erlösung der sündigen Welt durch seinen eingebornen Sohn Jesum Christum, verkündet und damit für uns Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist bringt, sich dadurch als eine Kraft des ewigen Gottes selbst erweist. Wer nun diesem Evangelium glaubt, wer die Gotteskraft desselben an seinem eigenem Herzen empfunden und erfahren hat, der könne nicht anders als den Herrn bitten und dafür sorgen, daß auch den armen Heiden dieses ewige Evangelium verkündet werde. Der gläubige Christ ist als solcher auch ein missionirender Christ. Es waren tief ergreifende und durch den heiligen Geist wahrhaft gesalbte Worte, welche der Redner zu uns sprach. — Zum Schluß faßte der Ortsprediger noch die Bedeutung und den Segen der Feier in einer kurzen Ansprache zusammen, in welcher er auch fürbittend des schwer erkrankten Propstes Wehrich gedachte, welcher in unserer Mitte ganz besonders die Missions-Thätigkeit angeregt hatte. Endlich rief Pastor Stoll aus Siffegal in Libland die Gemeinde zum Gebet vor den Herrn und entließ dieselbe mit dem Segen. Zu besonderer Er-

höhung der Feier trug auch ein wohleingeübter Sängerkhor bei, der zwischen den einzelnen Vorträgen einfiel und den Uebergang zum Gemeindegesang vermittelte. Die Collekte ergab 50 Rbl. 46 Cop. zum Besten der Mission.

Am folgenden Tage, am 4. Septbr., begaben wir uns zur Aßern'schen Kirche. Dieser Tag war für das lettische Missionsfest bestimmt, und hatten sich aus allen benachbarten Kirchspielen und aus der eigenen Gemeinde gegen 2000 Personen versammelt. In der kleinen Aßern'schen Kirche hätte kaum der dritte Theil dieser Menschenmenge Raum gehabt. Aber schon war von dem Gutbesitzer und von andern Gemeindegliedern dafür Sorge getragen, daß wir den Gottesdienst unter freiem Himmel halten konnten. Es war nämlich an der Längenseite der Kirche eine geräumige Estrade errichtet für die 12 anwesenden Pastoren. Diese Estrade und die Kirchenwand waren geschmackvoll mit Laubgewinden und Blumen geschmückt, rund umher waren Bänke gestellt und in einem weiten Umkreise drängte sich die Menge der Zuhörer. Links von der Estrade hatte sich ein Sängerkhor aus den benachbarten und aus der Subbath'schen lettischen Gemeinde aufgestellt von 80 wohleingeübten Sängern und Sängerinnen, dirigirt von Pastor Stender aus Sonnagt. Wol schauten wir etwas besorgt auf den trüben Himmel, der noch eben einen kalten Regenschauer herabgesendet hatte. Aber siehe! der Herr, der auch über Wolken und Winde gebietet, gab uns ein freundliches Zeichen seiner Gnade: die finstern Wolken zerstreuten sich, die Sonne brach hervor und das Wetter wurde warm und still und blieb so, bis der Gottesdienst beendet war; gleich darauf fing es wieder an zu stürmen und zu regnen.

Der Ortsprediger eröffnete die Feier mit Jes. 9, 2. Das Licht, welches in dieser dunklen Welt, der Stätte der Sünde und des Todes, erschienen ist, ist der Aufgang aus der Höhe, der Stern aus Jakob, die Sonne der Gerechtigkeit und des Heils, Jesus Christus, unser hochgelobter Heiland, der unsere Sündenschuld auf sich genommen und an unserer Statt gelitten hat und gestorben ist am Kreuze und dadurch eine ewige Versöhnung erfunden, Vergebung unserer Sünde und ewiges Leben uns erworben hat. Selig wer im Glauben sich an Jesum haltend, in seinem Lichte wandelt. Diese Seligkeit ist dem Christenvolke beschieden. Aber in dieser argen sündigen Welt ist noch die bei weitem größere Hälfte der Menschen ohne sein Licht und wandelt in Finsterniß und Schatten des Todes, in wüstem Heidenthum. Daher sollen wir Christen, die wir Kinder des Lichts sein

wollen, eifrig darnach ringen und streben, daß auch die Heiden in dem Lichte des Herrn wandeln. Dazu möge uns alle dieses Missionsfest erwecken. Nach Collecte und Lection und einem vierstimmigen Chorgesang, an den sich der Gesang der Gemeinde schloß, welcher durch seine gewaltige Fülle und Reinheit mächtig ergriff, — es war das alte Lutherlied: Ein feste Burg ist unser Gott —, hielt Pastor Wagner aus Merst die Festpredigt über Matt. 9, 36—38. Er ging davon aus, daß den Herrn auch heute noch des Volkes jammert, das zerstreuet ist wie Schafe ohne Hirten. Denn er ist der rechte Hirte, der sich nicht bloß erbarmet über die Kinder Israel, sondern auch über die Schafe, die da sind aus dem andern Stalle, über die Heiden. Denn er hat für alle gelitten und ist für alle gestorben, auf daß alle durch ihn erlöst würden. Aber indem er auf diese Welt schaut, siehet er wol, daß die Erndte groß ist, aber wenig der Arbeiter. Die Erndte ist groß. Denn auch unter den Christen giebt es noch viele, welche wol nach Christi Namen genennet sind, aber von dem Geiste Christi sich nicht leiten lassen, indem sie in Unglauben und andern Sünden dahingleben. Aber bei den Christen wird doch das Evangelium gepredigt, und ein jeder, der sich nur wirklich bekehren will, der kann es auch durch des Herrn Hilfe. Aber wie ungleich größer ist die Erndte bei den Heiden! Noch sind deren gegen 800 Millionen, welche noch nicht zum Herrn bekehrt sind und welche in ihrer entseßlichen Sündengräueln dahingehen in das Verderben. Wenn auch über 3000 evangelische Missionaire an ihnen arbeiten, so ist das doch ein Geringes im Verhältniß zu so vielen tausendmal Tausenden. Darum sollen wir den Herrn bitten, daß er Arbeiter in seine Erndte sende. So hat er uns selbst geboten zu beten: dein Reich komme! Aber solch Gebet kann nur dann erhört werden, wenn wir im Glauben beten und wenn wir selbst nicht die Erfüllung unseres Gebets dadurch vereiteln, daß wir in Trägheit und hartherzigem Sinn die Hände in den Schoß legen und unsererseits nicht dahin wirken, daß des Herrn Reich komme. — Nach dieser Predigt, auf welche wieder Chor- und Gemeindegesang folgte, erhob sich unser lieber Gast aus Livland, Pastor Stoll, und beginnend mit dem Wort Röm. 12, 15., erinnerte er, daß die Freude des heutigen Festes eine solche sei, in der alle Welt mit aufjubeln sollte. Denn dieselbe sei nicht eine vergängliche Freude dieser Welt, sondern eine Freude, welche ruhe auf dem ewigen Grunde, Christus. Unsere heutige Freude sei eben die, daß uns dieser Herr und Heiland wohl bekannt sei und wir an ihn als unsern

Heiland glaubten. Aber in solcher Freude sollten wir nicht derer vergessen, welche in tiefes Leid und Schmerz versunken sind, und das sind die armen Heiden, welche ohne Glauben an den Herrn in allerlei Sünde und Schande dahin leben. Wenn wir dies mit eigenen Augen sehen würden, wie Mütter ihre eigenen Kinder den Götzen darbringen, daß sie geopfert würden; wenn wir das sehen würden, wie Kinder ihre altersschwachen Eltern verstoßen, auf daß sie von Hunger elendiglich umkommen, oder von wilden Thieren zerrissen würden; wenn wir es sehen würden, wie unmenschliche Tyrannen ihre armen Sklaven unbarmherzig peinigen zum Tode und dieselben nachher wie Schlachtvieh verzehren, — wenn wir solche und viele andere heidnische Gräuelt thaten selbst sehen würden: wahrlich wir hätten wol Grund genug über diese Elenden zu weinen. Darum um Christi Barmherzigkeit willen dürften wir nicht ungerührt bei solchem Elend bleiben, sondern müßten beten und schaffen, daß dasselbe gemildert und ganz und gar aufgehoben werde. Nachdem die Gemeinde durch den Gesang mehrerer Liebesverse ihr Amen gesprochen hatte zu diesem ergreifenden Vortrag, trat noch Past. adj. Müller aus Saucken auf und wies die Gemeinde mit Beziehung auf Röm. 11. darauf hin, daß nicht bloß die Heiden, sondern auch die Juden unsere christliche Theilnahme und Hilfe forderten. Denn sie seien die durch die ganze Welt zerstreuten Kinder des Volks, welches wol sein Herz verhärtet habe gegen den Herrn Jesum, den einigen Heiland, aber welches doch der Herr selbst noch nicht gänzlich verworfen habe, da er ihm die Verheißung gegeben, daß es sich dereinst noch zum Herrn bekehren solle. Darum solle der Christen Liebe auch für die Juden sorgen. Im vorigen Jahrhundert sei eine solche Missionsthätigkeit für die Juden ausgegangen von Halle, wo Kallenberg eine eigene Anstalt zur Bildung von Judenmissionairen gegründet hatte. Aus dieser sei hervorgegangen namentlich Stephan Schulz, der zu Fuß die meisten Länder der Erde durchstreift und wo er nur mit Juden zusammengetroffen, sie für Christum zu gewinnen gesucht habe. Seine Arbeit sei nicht ohne Erfolg geblieben. In unserer Zeit werde die Bekehrung der Juden am wirksamsten in London betrieben, wo in einer besonders dazu errichteten Anstalt 100 jüdische Knaben und 100 jüdische Mädchen im christlichen Glauben erzogen und von wo an 30 Juden-Missionaire in alle Länder der Erde ausgesandt würden. — An den nun folgenden Chorgesang schloß sich zuletzt eine Ansprache des Ortspredigers, in der er seinen Dank aussprach allen den lieben Gästen von nah und fern und

denen, welche in mancherlei Weise thätig, das Fest gefördert hatten. Auch er gedachte des theuren zum Tode erkrankten Propstes Wehrich im Gebete. Darauf endlich Collecte und Segen.

Die lettische Gemeinde hatte an Liebesgaben für die Mission 50 Rbl. 6 Kop. geopfert. Außerdem aber wurde von der Selburgschen Gemeinde durch ihren Prediger 20 Rbl. als Beisteuer eingesandt und durch den Pastor zu Buschhof 2 Rbl. als Liebesgabe eines Kranken in seiner Gemeinde, welcher das heil. Abendmahl empfangen und dabei der Mission und unsers Festes gedacht hatte. Mit diesen Gaben zusammen betrug der ganze Gewinn für die Mission auf unserm Feste 122 Rbl. 52 Kop. Größer aber und wichtiger war der geistliche Gewinn, welchen die schöne Feier vielen Hunderten gebracht hat, da der Eindruck, den dieselbe hervorrief, sichtbar ein tief erregender und erweckender war, und auch lange nachher dem Schreiber dieses vielfache freundliche Erinnerungen an unser Fest zu Ohren gekommen sind. Viele, welche nur aus Neugier dasselbe besucht, ja manche welche ausdrücklich gegen die Mission und unser Fest sich ausgesprochen hatten, haben es gelernt anders über diese heilige Reichs Sache des Herrn zu urtheilen, und frühere mißliebige Aeußerungen darüber sind verstummt.

Schreiber dieses kann die Beschreibung unseres Missionsfestes nicht anders schließen als mit dem innigen Wunsche, daß unsere Feier recht viele Nachahmung finde, und daß besonders unser Landvolk, indem es aus weiteren Kirchen zu solcher Feier versammelt wird, zur concreten Erfahrung der Einheit der Gemeinde Jesu Christi und ihrer heiligen Verpflichtung den Heiden gegenüber erweckt werde. In Livland dienen bekanntlich seit den Jahren der Sichtung der dortigen Gemeinden die Bibelfeste zum Theil diesem Zwecke und haben nebenher den Charakter wahrhaft christlicher Volksfeste angenommen. Bei uns in Kurland ist dergleichen bis jetzt nicht vorhanden gewesen, und soviel mir bekannt, haben erst unsere Missionsfeste seit dem vorigen Jahre den Anfang dazu gemacht. Gott der Herr wolle in Gnaden einen fröhlichen Fortgang geben und sein Reich fördern hier und überall. Ja, das wolle er thun! —

4. Der Judenmissionair Dr. Schulze in St. Petersburg.¹⁾

So eben ist Dr. Schulze von den Deutschen in Petersburg geschieden — wohl „auf Wiedersehen“, wie Menschen gerne sagen, wenn sie auseinandergehen! —

Nun, Sie haben wohl auch in Dorpat Gelegenheit gehabt, Dr. Schulze zu sehen und zu hören; Sie haben wohl auch davon Notiz genommen, daß Dr. Schulze in Petersburg und Moscau einen überaus fruchtbaren Boden für seine Thätigkeit gefunden hat, und sind gewiß von dem Petersburger Sonntagsblatt in einer seiner letzten Nummern über genannten Mann während seines Aufenthaltes in Petersburg in einer Weise belehrt worden, daß Sie ihm Ihre ganze Anerkennung nicht werden versagen können. — Was sollte ich denn nun Anderes über ihn zu sagen haben? — Wo die handgreiflichste Erfahrung selbst das Urtheil gesprochen, daß ein hell leuchtender Stern an dem Himmel unserer hiesigen Kirche vorübergezogen, dessen Wärme und Glanz so „manche und mannigfache Blüthen“ in den Herzen derer, die ihn sahen, wachgerufen, — ist's da nicht besser, du hieltest still, freuetest dich noch in der Erinnerung des vorübergegangenen Lichtes und hofftest fröhlich auf sein Wiedererscheinen! ? —

Und doch kann ich nicht anders, als mit ihnen so recht vom Herzen weg einige Worte reden, die Ihnen sagen sollen, einen wie ganz anderen Eindruck die Wirksamkeit Dr. Schulze's in Petersburg in mir zurückgelassen hat. — So lassen Sie sich's denn nicht Wunder nehmen, wenn ich in einigen Zeilen — sei's auch zum ungegründeten Aergerniß so Vieler — Ihnen meine Meinung sage über „Dr. Schulze und sein Thun in St. Petersburg.“

Predigten und Ansprachen, die ich selbst in reichem Maaße von Dr. Schulze gehört, sollen zum Behuf meines Bekenntnisses mir haupt-

1) Die Redaktion hat nachfolgende Schilderung der Wirksamkeit des Dr. Schulze in unseren Landen um so lieber veröffentlicht, als durch dieselbe vielleicht die Einsendung auch anders gefärbter Artikel über diesen Gegenstand veranlaßt und so die Grundlage gewonnen werden könnte für eine zusammenfassende Besprechung der Thätigkeit der Londoner Judenmission überhaupt und ihrer Sendboten hier zu Lande insbesondere.

sächlich dienen; enthielten sie doch das ächteste Zeugniß und — für so Viele die Lichtgedanken seines vom Geiste Gottes ergriffenen Geistes, — darum werden sie denn auch die besten Wegweiser sein zu seinem Verständniß. — Wer ist aber Dr. Schulze? — Da traf sich's denn für mich eigenthümlich, daß an einem der letzten Sonntage im September vorigen Jahres — nachdem der Director der Leipziger Missionsanstalt Pastor Gardeland uns durch eine warme und gedankenreiche Predigt die Herzen aufgeschlossen hatte für das Werk der Heidenmission — unter anderen Anzeigen, die der versammelten Gemeinde in der Jesus-Kirche zu Petersburg gemacht wurden, auch diese ihre Stelle fand: „Heute Abend um 7 Uhr wird ein Berliner in der deutsch-reformirten Kirche einen Vortrag halten über Judenmission!“

Also: ein Berliner in Petersburg — will vortragen über Judenmission. — Es genügte jedoch die so allgemein formulirte Anzeige und um die siebente Abendstunde desselbigen Tages befand ich mich inmitten einer zahlreichen Zuhörerschaft in der reformirten Kirche. — Ein mir fremder Mann — der besagte Berliner — betrat bald darauf die Kanzel, begann mit dem Vortrage eines Kirchenliedes und verlas darauf aus Gottes Wort einen Spruch, den er seiner Rede zu Grunde zu legen beabsichtigte — welchen namentlich, vermag ich nicht mehr anzugeben, jedenfalls war es aber einer der Kernsprüche aus der Bibel: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt“ oder ein ähnlicher. — In fließender und hinreißender Diction folgte nun die Rede; wir erfuhren bald, daß Dr. Schulze — denn so hieß der Redner — im Auftrage der Londoner Gesellschaft für Judenmission in Berlin mit zweien anderen Brüdern als Judenmissionair nach Rußland gesendet sei, um dort Interesse zu wecken für die Sache der Judenmission und nebenbei dann auch Beiträge zu sammeln zum Bau der „Christuskirche“ in Berlin, die von jener Londoner Gesellschaft in Angriff genommen sei; wir erfuhren ferner die gar eindringliche Ermahnung, die Juden, dieses auch unter uns in Petersburg zerstreut lebende Volk, doch lieb zu haben um des Einen Juden, des Mannes aus Nazareth willen; und ein Jeder unter den Zuhörern mußte sich's gestehen, daß ihm hier eine gewiß jedem Christen wichtige, aber bisher noch säumig behandelte Sache in glühender, ja eigenthümlich beredter Weise an's Herz gelegt wurde von einem Manne, der unter Anderem sich über seine eigene Person dahin äußerte, daß er selbst nicht jüdischer Abstammung sei. Kirchenlieder wurden in so reichem Maße citirt, daß man darüber erstaunen mußte, mit welcher

Sicherheit der Redner über eine solche Fülle derselben disponirte; selbsterlebte Ereignisse namentlich aus der Kindheit wurden in lebhaften Farben uns vor die Augen gemalt und aus dem natürlichen Liebesverhältniß des Kindes zu den Eltern und umgekehrt Analogieen angezogen für das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen; auch an das Sterbebette von Kindern oder Müttern wurden wir geführt, theils an der Hand der eigenen Erfahrung des Redners, theils in allgemeinem Hinweis auf ähnliche Erfahrungen Anderer. Alles das, vermöge eines überraschenden Reichthums an Worten und schlagenden Ausdrücken geschildert, sollte nur dazu dienen, uns auf Christum hinzuweisen; und wer wollte es leugnen, ergriffen im tiefsten Gefühl, wie von einem strömenden Gewitterregen überschwemmt, ja Viele unter Thränen, hörten wir Alle mit gespannter Aufmerksamkeit bis an's Ende dem Vortrage zu. Die Collecte zum Besten der Christuskirche in Berlin wurde angekündigt, darauf ein Lied gesungen und nachdem man sein Scherflein in die ausgestellten Becken gelegt, verließ sich die Christenschaar, darunter auch ich mit einem meiner Freunde. —

Nun ging's an's Recapituliren. Einstimmig in der Meinung, so eben einen Mann mit ganz besonderer Redegabe gehört zu haben, der in einer Weise predigte, wie sie uns in den Ostseeprovinzen sowohl als auch in Petersburg und anderen Orten Rußlands nicht entgegengetreten war, dagegen daran erinnerte, was wir über die Predigtweise der Methodisten etwa in England auf den Straßen Londons vernommen hatten, — ebenso auch in dem Bewußtsein, auf dem unmittelbarsten Wege wie für Christum, den Kern und Stern des Evangeliums und dessen Sache hier auf Erden, so für die Judenmission und den Bau der Christuskirche in Berlin gethanen zu sein, wollte es uns doch seltsamer Weise nicht gelingen, die Summe von dem zu ziehen, was uns während des Vortrages gefesselt. Gar Vieles hatten wir gehört, doch nichts, was unsere Erkenntniß hinsichtlich des an die Spitze gestellten Textes gefördert hätte; von einer auch nur annähernd versuchten Erklärung, geschweige denn Durchführung desselben an der Hand eines einheitlichen Gesichtspunktes war nicht die Rede gewesen; — es hatte nur die auffallend lebendige practische Application des Schriftwortes ungeordnet das Gefühl bald hier bald dort erfaßt, ohne dasselbe zu vertiefen. So eben noch in der wechselndsten Gemüthsbewegung gefangen, so eben noch ergriffen durch die Erzählungen des Redners aus seinem eigenen Leben, wie seine Mutter ihn auf ihrem Todbette gesegnet habe — wie er,

nachdem sie gestorben, als ein kleiner Knabe sich untröstlich über ihre Leiche geworfen und sie durch seine Küsse und Umarmungen habe wieder in's Leben rufen wollen u. war doch kein bleibender, treibender Ruf in meines Herzens Grund gedrungen; — kein Ruf, wie vom Herrn, der die Seele bleibend erschüttert; nein, kaum war das letzte Wort der Predigt verhallt und dem nachdenkenden und forschenden Geiste nur einige Besinnung gegönnt: so beruhigten sich sofort die aufgeregten Wellen des Gefühls und ich fragte mich vergeblich nach den objectiven Wahrheiten, die mir gepredigt worden, nach ihren Gründen, ihrem Zusammenhange, ihrem Werthe und Endzweck. — Und weiter — wie stand es denn mit der Christuskirche, zu deren Bau ich so eben auch etwas beigetragen? — wie mit den historischen Umständen der Judenmission, die uns an's Herz gelegt ward? Von Beidem hatte ich unter all' der Fülle von Worten, die an mein Ohr gedrungen waren, nichts mehr und nichts weniger gehört als das Obengesagte: nichts davon, daß in Berlin noch gar keine Gemeinde existire, für welche etwa jene Kirche gebaut werden sollte; nichts von dem Wirken der englischen Judenmission, in welcher Weise, nach welcher Methode u. sie verfare — absolut gar nichts von alledem, was eigentlich nach dem löblichen Vorgange des Pastors Gardeland, der uns in klarster und nüchternster Weise das Werk der Leipziger Heidenmission vor die Augen gemalt, zu erwarten gewesen wäre. — Sollte es denn wirklich so viel und doch im Grunde so herzlich wenig gewesen sein, was Dr. Schulze geboten, — sollte es nicht vielleicht an mir liegen, daß seine Worte in mir verhallten ohne den rechten Erfolg und Anklang? ... Ja, ich wills glauben, sagte ich zu mir, vermied Anderen gegenüber, den empfangenen Eindrücken Ausdruck zu verleihen, wies sogar auf Dr. Schulze hin als auf eine des Bemerkens werthe Persönlichkeit, nahm mir aber selbst auch vor, seine angekündigten Vorträge nicht zu versäumen — was ich denn auch redlich ausgeführt.

Es folgten nun in kurzen Zwischenräumen mehrere Vorträge des Dr. Schulze in der reformirten Kirche; die deutschen Gemeinden strömten in wohl noch nie dagewesener zahlreicher Vertretung zu denselben zusammen, so daß Hunderte der Gekommenen nicht einmal Stehplätze fanden und grollend nach Hause zurückkehren mußten mit dem Vorsatze, nächstens sich 2 oder 3 Stunden vor dem angesagten Termin des Gottesdienstes aufzumachen. Die schönsten Terte legte der gefeierte Redner seinen Reden zu Grunde, um dann in losester und lockester Weise zu seinen Zuhörern zu

reden, jedoch nur nicht von der Judenmission; über diese verlautete wirklich weiter nichts, als die dazwischen wiederkehrende allgemeine Mahnung zu derselben und zum Schluß des Vortrages, unter Angaben darüber, wieviel Rubel Silber da oder dort zum Bau der Christuskirche in Berlin eingeflossen seien, die dringendst empfohlene Bitte, doch auch dieses Mal recht fröhliche Geber zu sein. — Was aber sonst den Inhalt der Vorträge betraf: erlauben Sie es mir auf den schon geschilderten ersten Vortrag mit seinen Gedanken hinzuweisen; es wechselten die Gewänder der schon dort angesprochenen Ideen, dazwischen passirte auch eine schon gehörte Erzählung vorüber, der Schatz an Kirchenliedern reichte aus seiner Fülle dar, und ein zusammenhangloses Nebeneinander von christlichen Ergießungen und Zeugnissen bewegte das Gefühl in einem unstäten Hin und Her. — Ich muß gestehen, der erste Eindruck, den Dr. Schulzes Reden auf mich gemacht, vertiefte und verstärkte sich für mich mehr und mehr; weder das gespannteste Zuhören, weder der Enthusiasmus eines großen Theiles seiner Zuhörer, noch die „manchen und mannigfachen Blüthen“, die er in den Herzen der maßlos für ihn begeisterten Frauenwelt hervorgezaubert haben soll (— weinten doch viele Damen, sobald er nur zu reden begann —) vermochten mich für ihn zu begeistern oder besser gesagt, mich durch seine Weise ganz besonders sei es für das Christenthum im Allgemeinen, sei es für die Mission unter den Juden anzuregen. Nicht daß er nur einmal seinen Gegenstand präcise durchgeführt oder von einer neuen Seite Schlaglichter auf denselben geworfen hätte, die als eine Frucht seines bewußten Erfahrens der göttlichen Wahrheit, seines freien (sich Rechenschaft ablegenden) Einwerdens mit derselben hätten gelten können: von solchem Allen war nichts zu merken, im Gegentheil: die vorgetragenen Ideen waren unbekannt, nur in einer Unbestimmtheit und in allen menschlichen Denkfesseln geradezu widersprechenden Gedankenreihen dargereicht, so daß der nüchterne Christ sich ärgerlich abwenden mußte von einer solchen zügellosen, nach Effect haschenden Behandlung der Perle des Evangeliums; der krankhafte Gefühlsmensch dagegen aber seiner Freude nachgehen mochte, „sich aufwühlen zu lassen in seinem Gefühl.“

Es gilt hier, an einen Kindervortrag zu erinnern, den Dr. Schulze in der schon oft genannten reformirten Kirche zu St. Petersburg eines Sonntags vielen von ihren Eltern herzugeführten Kindern hielt. — Er bestand aus Geschichten, die er erzählte, um den versammelten Kindern

ihren Herrn und Heiland recht nahe zu bringen. — Was sagen Sie etwa zu dieser? Ein kleiner Knabe, der Sohn einer Mutter, die nach dem Tode ihres Mannes in den ärmlichsten Verhältnissen zurückgeblieben, kommt an einem schönen Wintertage aus der Schule nach Hause; bemerkt, wie seine Kameraden sich tummeln in dem frisch gefallenem Schnee und hat große Lust, dasselbe auch zu thun. Doch es hindern ihn daran seine arg zerissenen Stiefel. Was thut er? Er tritt vor seine Mutter, die eben in die Stadt wandern will, und erklärt ihr seine Wünsche, unter Hinzufügung der Bitte, sie möchte ihm doch ein Paar neuer Stiefel schaffen. — Wiederholt weist die Mutter ihren also begehrliehen Sohn darauf hin, wie sie seine Bitte nicht zu erfüllen im Stande sei, wie sie überhaupt nicht wisse, nach dem Tode ihres Gatten die Sorgen zu überwinden, die sie drückten; — aber der Junge „läßt nun einmal nicht nach“: sie solle ihm ein Paar neue Stiefel besorgen. Sie macht sich auf den Weg, geht einem Schuhmacherladen vorbei, wird von dem Besitzer desselben, der (— natürlich —) ein harter Mann ist und den sie um ein Paar Stiefel angeht, abgewiesen, und irrt nun in Verzweiflung unter vielem Händeringen und Gebet zum Heiland weiter. Schon wendet sie nach Hause um, da wird sie von einer Frau, deren Sohn mit dem ihrigen früher gespielt hatte, angerufen. Sie tritt hinein ins Haus, erfährt zunächst die traurige Nachricht, daß der Sohn dieser Frau vor einigen Wochen gestorben sei, sodann aber auch, daß die traurige Mutter alle zurückgebliebenen Sachen ihres Kindes nun ihrem Sohne schenken wolle. Unter diesen befinden sich denn auch 2 Paar neuer Stiefel; jubelnd bringt sie dieselben nach Hause — sie passen dem schneelustigen Knaben wie angegossen und er eilt nun hinaus ins Freie zu seinen Kameraden! —

Als Pädagog habe ich nun durchaus nichts dagegen, daß Knaben sich tummeln, sei es im Winter oder im Sommer, vielmehr ist das sehr in der Ordnung; aber ohne nur ein rügendes Wort Kindern davon zu erzählen, daß ein Knabe sich unterstanden hat, seine eigenwillige Forderung auch gegenüber den ernstesten Vorstellungen der besorgten Mutter zu behaupten; alsdann ebenso ohne nur ein rügendes Wort Müttern ein solches Beispiel vorzuhalten, da eine christliche Frau ihrem ungehorsamen Sohne gegenüber so schwach wird, daß sie sogar die Hilfe des Heilandes in Anspruch nimmt zur Erfüllung der unberechtigten Wünsche ihres Sohnes; ferner den glücklichen oder besser unglücklichen Ausgang der ganzen unerquick-

lichen Affaire dem Herrn und Heilande in directester Weise schuld zu geben: wahrlich das ist für ein gesundes christliches Denken unbegreiflich, unverantwortlich aber für einen christlichen Prediger, welcher die Eltern dazu ermahnen soll, ihre Kinder niedrig zu halten in der Demuth des Gehorsams, in der Anspruchslosigkeit, in der Beschränkung der Bedürfnisse, in der Verleugnung des eigenen Sinnes und Willens! — Ich denke, Sie haben genug von dieser einen Probe! —

Mittlerweile hatte nun auch Dr. Schulze die ministerielle Erlaubniß zur Predigt in den übrigen evangelischen Kirchen St. Petersburgs erhalten, glücklicherweise unter Hinzufügung dessen, daß die Hälfte der durch Collecte einkommenden Gelder zum Besten der Unterstützungskasse der evang. luth. Kirche in Rußland verwandt werden solle. In wenigen Wochen machte er nun die Runde durch die ihm offen stehenden Kirchen; in der Petri Kirche predigte er vier Mal und Tausende von Menschen hörten ihm zu. Ich glaube kaum, daß die hiesigen Pastoren jemals ihre Kirchen so gedrängt voll gesehen haben als in dieser Zeit, da Dr. Schulze seine Vorträge hielt. Mit neuer Ausdauer versuchte ich dem Geheimniß nachzuspüren, vermöge dessen er die Menge mit sich riß, — aber vergeblich, mir hat es nicht gelingen wollen, dasselbe zu entdecken, und in das Entzücken der Tausende einzustimmen. Die herrlichsten Texte aus dem 53. Cap. des Jesaias, aus der Geburtsgeschichte des Herrn 2c., legte er seinen Betrachtungen zu Grunde; Christus der Gekreuzigte wurde in den glühendsten Schilderungen den Zuhörern vor die Augen gemalt als der, zu dessen Füßen wir all' unsere Sorgen und Qualen niederlegen sollen, um dann auszuruhen in sel'gem Frieden; — Lieder und Erzählungen traten in den Dienst dieses Zweckes: und doch packte er mich nicht! Wenn man nur ein wenig sich in der Sucht eines zusammenhängenden Denkens erhalten hat, so will es einem nicht mehr gelingen, sich hin und herwerfen zu lassen von dem Einen zum Andern, das oft gar nicht in Beziehung zu einander steht, — geschweige denn sich fortreißen zu lassen von Gedankensprüngen, die in unerlaubt verwegener Weise aller Logik ins Angesicht schlagen. Es fällt mir hiebei ganz insbesondere ein Passus ein aus dem Munde des Dr. Schulze. Offenbar in der Absicht, die Zuhörer in jedem Falle, wenn auch nur durch die feinsten Fäden, im Contact mit Christo zu erhalten, stellte er ihnen in absteigender Forderung drei Mahnungen nahe: a) schauet doch auf Christum; nachdem dieses ausgeführt worden, fährt er fort: wenn aber nicht das, so b) bauet wenigstens

auf Christum; wenn aber auch nicht das, nun so c) denkt wenigstens an Christum. Wie reimt sich solches Gerede mit einem gesunden Denken? Sapienti sat. — Hieraus erhellt denn auch, wie in den Predigten des Dr. Schulze vergeblich ein distinguirter lehrhafter Glaubensausdruck zu suchen war; suchte er doch unter Anderem die Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi dadurch zu motiviren, daß er hinwies auf die Tragweite menschlicher Liebe und Macht und um dieser willen den Gottessohn vom Himmel herabsteigen und sich entäußern ließ, daß er Knechtsgestalt annahm. Und es wurde bei dieser Gelegenheit kein Wort davon erwähnt, daß solches geschehen mußte um deswillen, daß Christus nur als Mensch die Menschheitsünde- und Schuld tragen und leiden konnte. — Ich übergehe die übrigen Beispiele von Verirrung, die sich in meiner Erinnerung aus Dr. Schulzes Predigten nicht allein in dogmatischer, sondern auch exegetischer Hinsicht aufgespeichert haben und wende mich schließlich zur Erwähnung der Frucht, die Dr. Schulzes missionirende Thätigkeit in St. Petersburg gezeitigt hat.

Es verlautete bald, daß sich unter seiner Anregung ein Verein von Damen gebildet habe, der beabsichtige, ein Juden-Asyl ins Leben zu rufen, und zu diesem Zweck nicht allein Sammlungen veranstalte, sondern auch schon von einem wohlhabenden Hausbesitzer ein geeignetes Quartier eingeräumt erhalten habe; ja Dr. Schulze machte hievon selbst öffentliche Anzeige und bat um Theilnahme. Man machte sich auch auf den Weg in jenes Quartier, besah sich die Räumlichkeiten desselben: von einem Programm der projectirten Anstalt, von klarer Auskunft über den Character und die Tendenz derselben war aber auch hier nichts zu hören, nur unklares Gerede davon, wie die aufzunehmenden Kinder wohl zu Christen herangebildet aber nur im Alten Testament, also mit Umgehung des specifisch Christlichen unterrichtet werden sollten. — Auch die evangelischen Prediger St. Petersburgs vermochten nicht, über diese Angelegenheit aufzuklären. Da wurden denn sie und mehrere andere Glieder der evangelischen Kirche zur Einweihung des Judenasyls geladen und hatten nun Gelegenheit aus einer kurzen Weiherede, die Dr. Schulze hielt, sich den nöthigen Aufschluß zu entnehmen. — Doch welcher war es? „Die Kinder sollen nur im Alten Testament unterrichtet, zugleich aber mit ihnen im Namen Jesu gebetet werden; es werden die Leute sagen, die Schule entbehre des Characters, der Tendenz; laßt euch aber nicht irre machen: hier sollen Judenkinder getragen werden von der christlichen Liebe!“ — Ich kann es Dr. Schulze nicht zumuthen, als habe

er selbst an die Möglichkeit der Ausführung jenes inneren Widerspruches und daran geglaubt, daß christliche Liebe nicht ganz genau weiß, was sie will: darum erscheint mir aber sein Verfahren in Sachen des Judenasyls ganz abgesehen davon, daß er dabei das kirchliche Amt völlig außer Acht gelassen, wenigstens unlauter. —

Doch nun genug, ich habe Sie gewiß schon zu sehr ermüdet, als daß ich es noch wagen dürfte, Ihnen die trivialen und profanen Vergleiche vorzuführen, in welchen Dr. Schulze sich z. B. nicht scheute, die geweihte Hostie allen Delicatsessenhandlungen gegenüberzustellen und dergl. mehr. Es sei des Unerquicklichen genug.

Sie sagen mir nun vielleicht: Lieber Freund, Du hast da ein gar schwarzes Bild uns gezeichnet. Wozu? Darfst Du Jemand richten, ohne daß Du selbst verwerflich wirst? — Nun, ich danke Ihnen für diesen Hinweis, aber in dem Bewußtsein, durchaus nichts gegen die Person des Dr. Schulze, und gegen sein persönliches Christenthum gesagt zu haben, und im Hinblick auf die bemerkenswerthe Thatsache, daß unsere Gemeinden aller Orten trotz alles Ungesunden, Unrichtigen, Unlauteren nur immer enthusiastischer Dr. Schulze zuhörten, während die regelmäßigen Sonntagsgottesdienste weit spärlicher besucht zu sein pflegen, halte ich es als guter Protestant und als Christ für mein Recht und für meine Pflicht, von dem mir gegebenen *χάρισμα διακρίσεως* Gebrauch zu machen, und auch in dem Thun des Dr. Schulze, das mit seinem Erfolge nicht allein von kirchlichem, sondern überhaupt von culturhistorischem Interesse ist, zu prüfen, was das Beste sei (Phil. 1, 10), denn „prüfet die Geister, ob sie von Gott sind.“ (1 Joh. 4, 1.).

So viel muß überhaupt jeder Nachdenkende sich gleich sagen, daß eine derartige Zuchtlosigkeit, wie sie die Reden Dr. Schulzes charakterisirt, sobald sie die Gemeinden völlig gefangen nimmt, unser ganzes christliches Denken und Leben in total falsche Bahnen hineinlenken muß, auf denen die Gefahr des Strauchelns, und auch des Fallens in geistliche Gefügigkeit und Hochmuth gar nahe liegt und eine wahrhaft christliche, schlichte Gläubigkeit, die da weiß, an wen und was sie glaubt, nicht zur Folge hat. Was meinen Sie wohl zu dieser Befürchtung und sind Sie nicht vielleicht so freundlich, mir die Mittel zu nennen, durch welche in geeigneter Weise den üblen Folgen entgegearbeitet werden dürfte? — Die Sache ist zu ernst, als daß man über sie schweigen sollte.

III. Literärisches.

1) Eine kirchenhistorische Retractation.

Von

Prof. Dr. J. H. Kurb.

In den ersten Auflagen meines Lehrbuchs der Kirchengeschichte hatte ich in der Rubrik: „Secten und Schwärmer“, die unter dem Namen des Muckertums bekannte religiöse Bewegung in Königsberg, eben so wie alle andern Kirchenhistoriker der Neuzeit, als eine von gnostisch-geschlechtlichen Tendenzen prägnirte Verirrung gekennzeichnet. Erst die Schrift von G. v. Hahnenfeld (die relig. Bewegung zu Königsberg. Braunsberg 1858) überzeugte mich, daß meine Darstellung eine mehrfach irrige und ungerechte sei, und ich beeilte mich, in der vierten Auflage den Irrthum, so weit ich ihn damals erkannte, zu rectificiren. Leider trug aber das v. Hahnenfeldsche Buch einerseits gar zu augenscheinlich den Charakter einer leidenschaftlichen, mit gehässigen Invectiven erfüllten Parteischrift an sich, und bot andererseits für seine defensiven und offensiven Behauptungen zu wenig actenmäßig sichere und klare Belege dar, als daß ich es vor mir selbst hätte verantworten können, mich von ihm mit vollem Vertrauen leiten zu lassen. Namentlich vermochten Hahnenfelds Expectationen mich nicht an der Ueberzeugung von der Umsicht, Besonnenheit und Gerechtigkeit des Urtheils zweiter Instanz seitens des Berliner Kammergerichtes irre zu machen. Anders stellte sich mir aber die Sache, als mir die neueste Schrift von E. v. Kanitz (Aufklärung über den Königsberger Religionsproceß. Basel 1862) zu Gesicht kam. Zwar auch Kanitz ist Parteimann, ist mit seinem ganzen Leben, Denken, Kämpfen, Leiden und Hoffen noch viel inniger als Hahnenfeld in jene Wirren verflochten gewesen, so daß auch seine Schrift nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist. Aber seine Darstellung trägt im Allgemeinen doch den Charakter einer ruhigen und klaren Besonnenheit, welche die leidenschaftliche Erregung des Momentes bereits über-

wunden und hinter sich liegen hat, so daß sie schon dadurch Vertrauen zu ihrer Wahrhaftigkeit zu erwecken fähig ist. Seine Anschauung, Auffassung, Beurtheilung und Motivirung ist zwar, wie es unter solchen Umständen nicht anders möglich ist, eine subjective und vielfach voreingenommene. Aber indem er allenthalben die Actenstücke selbst mittheilt¹⁾, giebt er dem unbefangenen Leser die Mittel, mit eigenen Augen zu sehen, zu prüfen und zu urtheilen. Durch dies Buch **muß** sich aber die herrschende Meinung über jene denkwürdigen königsberger Zustände, Ereignisse und Verhandlungen ganz und gar umgestalten. Das Buch liegt nun fast zwei Jahre vor, und hat bei seinem beispiellos geringen Ladenpreise²⁾ und zahlreich versandten Gratisexemplaren gewiß eine weite Verbreitung gefunden. Manche der dabei als Apostaten, Ankläger, Zeugen, Inquisitoren und Richter persönlich Betheiligten und durch die actenmäßige Darstellung dieses Buches vielfach compromittirten Gegner und Verurtheiler jener Bestrebungen sind noch jezt am Leben, und haben gewiß alle Ursache, gegen etwaige falsche oder irrige Angaben, Entstellungen und Verdrehungen des Thatbestandes kräftigst zu remonstriren. Nichts der Art ist aber, so weit des Referenten Kunde reicht, bisher geschehen.

Es versteht sich von selbst, daß Referent, wenn es ihm vergönnt sein sollte, eine sechste Auflage seines Lehrbuchs der Kirchengeschichte veröffentlichen zu können, nicht unterlassen wird, seine veränderte Ueberzeugung über die betreffenden Ereignisse zur Geltung zu bringen. Da es aber fraglich ist, ob überhaupt und wann erst ihm auf diesem Wege dazu Gelegenheit geboten werden wird, so hält er es für angemessen und durch die Wahrheitsliebe geboten, schon jezt an diesem Orte die nöthige Retractation vorzunehmen.

1) Dem Verf. wurden in Folge seiner Immediat-Eingabe an Friedrich Wilhelm III. auf Befehl dieses Königs vom 1. Febr. 1836 sämmtliche Proceßacten eingehändigt, jedoch bald wieder abgefordert. Auch später wurde ihm durch den Verteidiger der Einblick in die gerichtlichen Acten vermittelt. Die von ihm auf Grund seiner Sach- und Actenkenntniß zur Verhütung gesetzwidriger Schritte bei den betreffenden Behörden eingereichten Vorstellungen blieben erfolglos. Die gehäuften Geschäfte seines amtlichen Berufes (als R. Pr. Tribunalsrath) nahmen alle seine Kräfte in Anspruch, und erst als er im Jahre 1846 wegen zerrütteter Gesundheit seine Entlassung aus dem Staatsdienste genommen, ward ihm die erforderliche Ruhe zur Ausarbeitung der vorliegenden actenmäßigen Darstellung.

2) Es umfaßt bei äußerst eleganter Ausstattung in Druck und Papier 468 und XII Seiten des größten Lexicon-Formates, und kostet doch nur 1 Thlr. 6 Sgr.

Sollte also mein Lehrbuch über kurz oder lang eine neue Auflage erleben und bis dahin durch weitere Enthüllungen die Sachlage sich nicht wesentlich anders stellen, so wird der bezügliche Abschnitt 1) aus dem § 184, der die Ueberschrift „Secten und Schwärmer“ führt, in den § 174 mit der Ueberschrift „das protestantische Kirchenthum im Allgemeinen“ ver-
 setzt werden, — und 2) ihm folgende modificirte Fassung gegeben werden:

„§ 174, 11. Die f. g. Mucker in Königsberg.“ —

Zu Königsberg lebte und wirkte zu Anfang dieses Jahrhunderts ein frommer, in Forschungs-, Lehr- und Lebensart gleich singulärer Theosoph, Joh. Heinr. Schönherr († 1826), der, ausgehend von der Annahme zweier Urwesen (Elohim), nämlich des Urfeuers und des Urwassers (Feuer-Eloah und Wasser-Eloah Gen. 1, 2), aus deren Begegnung und Zusammenwirkung (Begattung) die Schöpfung hervorgegangen sei, sich ein theosophisches System gebildet hatte, in welchem er auf Grund der h. Schrift die Räthsel der Theogonie und Kosmogonie, der Hamartigenie und Soteriologie gelöst und den vollen Einklang der Offenbarung mit den Resultaten der Naturforschung hergestellt zu haben wähnte. Diese Anschauungen fanden auch Anklang bei dem Königsberger Pastor Dr. Ebel, der denselben aber keinerlei Einfluß auf seine für Weckung und Belebung christlichen Sinnes in der Gemeinde reich gesegnete Wirksamkeit in Schrift, Predigt und Seelsorge gestattete, und auch dem herrschsüchtigen Meister gegenüber seine theologisch-wissenschaftliche Freiheit und Selbstständigkeit zu wahren wußte. Schon im J. 1819 kam es zum Bruche zwischen beiden; doch fuhr nichts desto weniger Ebel fort, den zürnenden Propheten in seiner drückenden Armuth zu unterstützen. Dagegen gewann er in dem Pastor Dr. Diestel einen eifrigen Mitarbeiter, und seit 1823 sammelte sich um ihn auch in häuslicher Geselligkeit ein Kreis heilsbegieriger Seelen beiderlei Geschlechts, meistens aus den höhern Ständen. Zu ihnen gehörte der Graf Kanitz, dessen Schwager Graf Finkenstein, so wie Kanitz's Pflegejohn v. Tippelskirch, später Gesandtschaftsprediger in Rom und demnächst Pastor in Siebichenstein bei Halle, der Gutsbesitzer von Hahnenfeld, der Dr. med. Sachs, der Prof. der Theol. Olshausen u. Auf Olshausens Betrieb wurde Dr. Sachs „wegen beharrlich unsittlichen Lebenswandels“ ausgeschlossen; — aber nicht lange nachher traten, (wie es scheint, nicht ohne ängstliche Rücksicht auf das drohende ministerielle Rescript gegen Mysticismus und Pietismus vom J. 1825) auch Olshausen selbst, so wie v. Tippelskirch

aus, über Werkheiligkeit, Herrschsucht, Gewissenszwang u. klagen. Auch Finkenstein, dessen schon länger gespanntes Verhältniß zu seinem Schwager Kanitz, dem treuesten und wärmsten Anhänger Ebels, durch pecuniäre Verwickelungen in dieser Zeit zum völligen Bruche kam, schrieb warnende Briefe mit Verdächtigungen der seelsorgerischen Wirksamkeit Ebels und Diestels. Der Letztere replicirte heftig und beleidigend, — und wurde wegen Injurien zu dreimonatlicher Festungsstrafe verurtheilt. Die Acten dieses Processes wurden ordnungsmäßig dem Consistorium mitgetheilt, wovon der Oberpräsident von Schön, ein fanatischer Pietistenhasser, Anlaß nahm, dem Consistorialrath Kähler, einem persönlichen Gegner und theologischen Antipoden Ebel's, eine Untersuchung der von Finkenstein ausgesprochenen Verdächtigungen aufzutragen. Dieser suchte nun in einem officiellen „theologischen Gutachten“ die Anklage auf Sectenbildung mit fleischlich unreinen Tendenzen als erwiesen darzuthun. Ebel wurde in Folge des sofort (1835) suspendirt, und auf Antrag des Consistoriums eine Criminaluntersuchung gegen ihn eingeleitet, die bald darauf auch auf Diestel ausgedehnt wurde. Der Inquirent verfuhr in der gehässigsten Weise und berücksichtigte nur zu bereitwillig vage Zeugenaussagen, anonyme Pasquille und unsauberen Stadtklatsch. Denn auch im Volke hatten sich Gerüchte von mystisch-religiöser Wollustpflege verbreitet. Schon wies man auf einen Garten in Königsberg als den solchen Orgien dienenden „Seraphinenhain“ hin, und bezeichnete die Betheiligten mit dem schon in der Pietistenzeit gebrauchten Schimpfnamen der Mucker¹⁾.

Obwohl ein vom magdeburger Consistorium eingefordertes theologisches Gutachten, zwar Ebels theologische Privatansichten höchlich mißbilli-

1) Friedrich der Gr. rescribirte auf die Klage der Halle'schen Schauspieler, daß der Prof. der Theologie Francke (der Sohn Aug. Herm. Francke's) die Studenten vom Besuch des Theaters abhalte: „Der Mucker Francke solle selbst das Theater besuchen, und daß solches geschehen, sich von dem ersten Schauspieler attestiren lassen.“ — Nach Schmittbinner's deutschem Wörth. umgearb. von Weigand. 3. Aufl. Gießen 1859 ist das Wort Mucker zurückzuführen auf das mittelhochdeutsche mucken, mocken, althochd. mucchôn = heimlich, versteckt hervorbliden, sich versteckt halten, versteckt sein, — nach Sanders deutsch. Wörth. Leipz. 1861 hat das Wort „mucken“ im Neuhochd. die Bedeutung: in dumpfem, mißmuthigen Schweigen befangen sein, durch einsilbiges Wesen, Murren, Brummen, Gebärden seinen Mißmuth, seine üble Laune an den Tag legen. Vgl. Langbein II, 161: „Es war einmal ein Grübelkopf, der immer schalt und muckte Was Mucker muckest Du? Mit uns und Nachtigallen muß dein Gesang erschallen.“

gend, doch seine theologische Befähigung, seine sittliche Ehrenhaftigkeit, so wie die Lauterkeit seiner Predigt und Seelsorge rühmend hervorhob, und jeden Verdacht sectirerischen Treibens abwies, erfolgte dennoch im Jahre 1839 ein Urtheil, welches Ebel und Diestel wegen vorsätzlicher amtlicher Pflichtverletzung ihrer Aemter entsetzte und zu allen öffentlichen Aemtern für unfähig erklärte; Ersteren überdem wegen Sectenstiftung zur Detention in einer öffentlichen Correctionsanstalt verurtheilte, alle andern Anklagen aber als unerwiesen fallen ließ. Die Verurtheilten appellirten. Nach erneuerter, langwieriger Untersuchung erfolgte endlich 1842 seitens des Kammergerichtes zu Berlin das Urtheil zweiter Instanz, welches unter scharfem Tadel der ersten Sentenz zwar die Absetzung Beider bestätigte, sie aber von jeder andern Strafe freisprach und ihnen Anstellungsfähigkeit in andertweitigen, nichtgeistlichen Aemtern zuerkannte. Zur Begründung der Absetzung wird geltend gemacht: 1) Verletzung der Amtspflicht, indem namentlich Ebel zwar nicht auf der Kanzel und im kirchlichen Jugendunterrichte, wohl aber in einem der Frau Ida von Gröben im J. 1825 privatim erteilten Religionsunterrichte, und ebenso in privaten Vorträgen an vier junge Männer (unter denen auch Tippelskirch) über die wissenschaftliche Begründung des Bibelglaubens seine theosophischen Anschauungen habe einfließen lassen, — und 2) daß Ebel und Diestel Eheleuten anstößige Rathschläge zur Läuterung des ehelichen Lebens gegeben. Im Allgemeinen wird ihnen Schuld gegeben: Verbreitung einer Lehre, die den Grundsätzen der christlichen Religion widerspricht und sie aufhebt, der überdies eine Anwendung auf segnale Verhältnisse gegeben worden, welche, wenn auch im Sinne ihres Urhebers (Ebels) eine Heiligung derselben bezweckend, in Wahrheit aber und ihrer Natur nach nicht anders als der leiblichen Gesundheit schädlich werden und zu schädlichen Lastern führen könne. Von der Anklage der Sectenstiftung wird Ebel gänzlich freigesprochen. — Unterdeß hatte sich im größeren Publicum über die Schuld der Inculpaten eine noch weit ungünstigere Meinung, als wozu die beiden richterlichen Sentenzen berechtigten, festgestellt, und ging aus den politischen und kirchlichen Zeitschriften in die Lehrbücher der Kirchengeschichte (leider auch in die ersten Auflagen des vorliegenden), in *Conversationslexica* ¹⁾ und zahllose

1) In der 10. Aufl. des so weit verbreiteten Brockhaus'schen *Conversations-Lexicons* (1858), das im Allgemeinen sich für seine Berichte möglichst großer Objectivität und Vorsicht befleißigt, wird der Königsberger Bewegung noch in der ge-

andre Bücher über. Denn, auch von den Schandartikeln in Röhr's Predigerbibliothek und ihres Gleichen abgesehen, waren die Berichte und Andeutungen in Blättern von entgegengesetzter Haltung (z. B. in der *Evang. Kirchenzeitung*), die mündlichen Ueberlieferungen, welche auf die Aussagen und Andeutungen hochgestellter, kundiger und ehrenwerther Männer zurückgingen, das Ausscheiden eines Olshausen und v. Tippelskirch, so wie deren mündliche und schriftliche Aeußerungen, hauptsächlich auch die scheinbar so unbefangene und kundige Relation eines v. Wegnern ¹⁾, die beharrliche Geheimhaltung der Proceßacten u. ganz darnach angethan, die beiden richterlichen Sentenzen eher für zu nachsichtig als für zu streng zu halten. Erst die durchaus actenmäßige Darlegung der Proceßführung in dem sehr umfassenden Buche des Grafen Kanitz hat es außer Zweifel gesetzt, daß

häufigsten Weise gedacht. Was dort gesagt wird, kann wohl als Ausdruck der im großen Publicum herrschenden Meinung gelten, und mag deshalb hier behufs einer gewiß sehr lehrreichen Vergleichung mitgetheilt werden: „**Wucher** ist der allg. Name für Mitglieder und Vereine, die mit oder ohne Deckmantel der alten Orthodogie Frömmerei treiben, dabei auch wohl den Verdacht auf sich laden, schamlosen Mysterien ergeben zu sein. Zunächst ist der Name als Volkswitz einer in Königsberg 1835 entdeckten theologischen Secte beigelegt worden, um auf die derselben Schuld gegebene geheime Unsitlichkeit hinzudeuten. Nach dem, was darüber bekannt geworden ist, lag der Entstehungsgrund der Secte in den dualistisch-gnostischen Grundsätzen des Theosophen J. S. Schönherr über die Entstehung des Weltalls aus der Mischung zweier geistig-sinnlichen Urwesen. Die Grundsätze, die er aussprach, wandten seine Schüler, insbesondere die Königsb. Prediger Ebel und Diestel an. Ebel und Diestel stifteten einen eigenen Verein, dem auch Frauen angehörten. Zunächst trat Prof. Olshausen gegen den Verein auf, und diesem schlossen sich dann Graf Finkenstein und der Student v. Tippelskirch an, die dem Verein selbst angehört hatten. Bald verbreitete sich nun allgemein der Verdacht, daß von jenen Vertretern der ausschließlichen Orthodogie in frommen Kreisen schamlose Ausschweifungen getrieben würden. Wie sich die Praxis in den Conventikeln gestaltet habe, darüber wurde Folgendes berichtet: dem noch nicht Eingeweihten sei als Act der Heiligung angeschlossen worden, sich den Manipulationen und dem Seraphinentusse der Eingeweihten demüthig zu unterwerfen u. s. w. Nachdem sich bereits das Gerücht von diesem Treiben so befestigt, daß man einen Garten in Königsberg als Seraphinenhain bezeichnete, führte der Ebel schuldgegebene Angriff auf die Sittlichkeit einer vornehmen Dame dahin, daß der Gemahl derselben dem Gerichte Anzeige machte.“ (Es ist offenbar Finkenstein gemeint). „Das davon benachrichtigte Consistorium ermittelte wenigstens so viel, daß Ebel und Diestel vorläufig von ihren Aemtern suspendirt werden mußten, u.“ — Gewiß wird die eben jetzt in Angriff genommene 11. Aufl. des vielfach verdienstlichen Werkes auch diesen Artikel einer gründlichen Umgestaltung unterziehen.

1) Vgl. v. Wegnern, Zuverlässige Nachrichten über Schönherr und die durch ihn veranlaßten sectirerischen Umtriebe. In *Sigen's hist. theol. Zeitschr.* 1838. II.

(Ebel † 1861) und Diestel († 1854), so wie die ihnen treu anhänglichen Männer und Frauen lediglich Märtyrer ihres christlich-pietistischen Strebens in einer unkirchlichen, pietistenfeindlichen Zeit und Umgebung gewesen sind, und daß der Proceß mit unerhörter und unverantwortlicher, alle juristische Praxis und Ordnung verletzender Voreingenommenheit und Gehässigkeit geführt worden ist. Unaufgeklärt und räthselhaft bleibt aber immer noch das Verhalten eines Olshausen und Tippelskirch, zum Theil auch Finkensteins, da die ihnen von Kaniz unterlegten Motive theils nicht ausreichend, theils durch die Parteibrille gefärbt erscheinen.“

2) Zur Geographie Palästinas.

Von

Karl v. Raumer.

Schon seit Jahren wurde unsere Aufmerksamkeit durch Burckhardt, Bingham, Porter und andere Reisende auf das Land im Nordosten, Osten, und Südosten von Trachonitis und Batanäa gelenkt, auf sein Gebirge und die Unzahl seiner uralten verlassen Städte.

Aber erst in den Jahren 1857 und 58 ward unsere Wißbegierde befriedigt, da jenes geheimnißvolle Ostland durch den Engländer Graham und den Preussischen Consul in Damascus, Dr. Wegstein bereist wurde. Die Berichte beider Reisenden stimmen überein; ich will im Folgenden den bei weitem ausführlicheren Wegsteins zu Grunde legen¹⁾.

Wegstein hatte mit unsäglichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die zu bereisenden Gegenden waren ganz menschenleer und erschrecklich. Aber trotz aller Hindernisse leistete er unglaubliches. Nur 44 Tage dauerte die Reise; der Reichthum der von ihm beobachteten geognostischen und historischen Thatfachen ließe sich schon aus der Stärke seines Tagebuchs abnehmen, es besaß 880 Seiten; er gedenkt es für den Druck zu bearbeiten. Eine ge-

1) Dieser Bericht findet sich in der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde von Neumann Bd. VII. 1859 S. 109 ff. unter der Aufschrift: „Reise in den beiden Trachonen und um das Hauran-Gebirge im Frühling 1858. Bericht des Preussischen Consuls Dr. J. G. Wegstein in Damascus, an das Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten.“ Dazu eine Karte von Kiepert.

nauere Anzeige der so bedeutenden Entdeckungen muß daher auf das Erscheinen des Buches verspart werden. Ich will im Folgenden nur einige vereinzelte vorläufige Bemerkungen mittheilen, welche ich beim Lesen des Berichtes machte.

Die Thatfachen, welche W. berichtet, sind ganz eigenthümlich und vielfach von anderweitigen geognostischen und historischen Erfahrungen abweichend. Das vom Verf. untersuchte Safa ist „ein leeres, nacktes Gebirge, ohne einen Tropfen Wasser, ohne Vegetation, wo kein Mensch existiren kann.“ Seine Formation, sagt W., „hat etwas höllisches, sein Anblick erfüllt mit Grauen.“ Es ist circa 7 Stunden lang und ebenso breit, über seiner schwarzen wüsten Lavafläche erheben sich eine Menge Vulkankegel. Umgränzt ist das Safa von der Harra, einer weiten welligten Ebene, die mit Basaltstücken bedeckt ist, welche von 5 Pfd. bis 5 Centner wiegen. Niemals, sagt W., liegt ein Stein über dem andern, vielmehr liegen sie dicht neben einander geschichtet.“ Die Steinfaat ist nur auf der Oberfläche, unmittelbar unter ihr findet sich Humus.

Unsere jetzt geltende geologische Theorie wird schwerlich ausreichen, um die Geschichte des Safa und der Harra einigermaßen begreiflich zu machen. Nur einiges will ich berühren. Sollen wir die „oberflächliche Steinfaat“ der weit verbreiteten Harra für Auswürfe von Vulkanen halten? „Es erstreckt sich eine Harra gewöhnlich zwei bis drei starke Tagereisen weit.“ Hat man irgend etwas Aehnliches bei entschieden vulkanischen Ausbrüchen beobachtet?

Der Verf. sagt: „Der Koran spricht von einem ungläubigen Volke der Vorzeit, welches Gott durch einen Steinregen von der Erde vertilgt hat. Eine solche Darstellung genügt dem einfachen Volke, da durch sie der Umstand erklärt wird, daß sie nicht Felsen bilden, sondern wie vom Himmel geregnet in losen Klumpen die Ebene Tagereisen weit bedecken.“¹⁾

Ich möchte mich fast der Ansicht des einfachen Volkes anschließen. Einmal, so sind unzählige Steinregen entschieden constatirt, große und kleine. Von welchem Umfange sie möglicher Weise sein können, wissen wir nicht. Zweitens erinnere ich daran, daß der Mineralog Mohs längst schon auf die große Aehnlichkeit des Basalts mit den Meteorsteinen aufmerksam machte.

1) Die unbegreiflichen Inschriften vieler dieser Steine der Wüste mögen Sprach- und Geschichtsforscher entziffern.

Durch die genauen Untersuchungen von G. Rose ward dieß bestätigt, da er die Bestandtheile des Basalts mit denen der Meteorsteine übereinstimmend fand. — Unwillkürlich werden wir durch jene Vermuthung, daß ein Steinregen vom Himmel auf die Harra gefallen, an Sodom und Gomorra erinnert, auf welche der Herr Schwefel und Feuer regnen ließ und die Städte und die ganze Gegend umkehrte. Da entstand das todte Meer an der Stelle, wo früher das Thal Siddim, das „wasserreich als ein Garten des Herrn war.“

Wie ungeheuer mußte die Katastrophe sein, durch welche das große todte Meer entstand, das durch seine tiefliegende Spiegelfläche, den chemischen Gehalt seines Wassers und seine Feindschaft gegen alles Lebendige, gegen Thiere und Pflanzen, einzig auf der Erde, und ein furchtbares Monument der göttlichen Strafgerechtigkeit ist.

Ist die Harra ein ähnliches Monument?

Sodom und Gomorra sind vernichtet und verschwunden, kein Gebein ihrer Bewohner ward gefunden. Aber ein Beduine erzählte an Wegstein: in Suberrije, einem Orte der Harra, seien allenthalben in die schwarzen Steine Menschenknochen eingewachsen. Alle anwesenden Beduinen, auch zwei Drusen aus des Verfassers Begleitung bezeugten dieß einstimmig.¹⁾

An das Gesagte will ich einige geographische Bemerkungen anschließen.

1) Der Verf. erwähnt²⁾ den Ort Tjon der östlich von Bosra, nördlich von Salchat liegt. „In der Bibel, sagt er, wird einigemal Tjon als nordpalästinische Stadt erwähnt. Sollte bei einer dieser Stellen an unsere Stadt gedacht werden können, so müßte man dem Worte . . . seine arabische Bedeutung: „Quellen“ lassen — wegen der vielen Quellen dieses basanischen Tjon.“ — An ein basanisches Tjon kann aber nicht gedacht werden, da Tjon in der Bibel nur als Stadt Naphthalis mit andern Städten dieses Stammes, namentlich mit Dan und Abel Beth Maecha genannt wird.

2) Herr Wegstein glaubt³⁾: Die ostjordanischen Israeliten seien in der Nachbarschaft der Beduinen vollkommene Nomaden geworden und

hätten daher keine Städte zu festen Wohnsitzen gehabt. „So wird es erklärlich, sagt er, daß die Wegführung der drei transjordanischen Stämme durch Phul den König von Assur (1. Chron. 5, 26.) anscheinlich so leicht gewesen ist. Denn während er in Galiläa eine Anzahl fester (?) Plätze zu erobern hatte, scheint er in Peräa nach 2. Kön. 15, 29.¹⁾ nur bei Abel (Abel in Erbed) Widerstand gefunden zu haben, einem Platze, der wegen seiner ungemein starken Lage am südlichen Ufer des Jermak selbst als Ruine noch der Zufluchtsort des Landes werden konnte.“

In der citirten Stelle 2. Kön. 15, 29. werden Kedes, Hazor, Abel Beth Maecha bekanntlich Städte Naphthalis als Orte genannt, deren Bewohner Thiglath-Pileesser nach Assyrien geführt. Daß diese Orte „feste“ Plätze waren, sagt die Bibel nicht. Unbegreiflich ist es aber, wie der Verf. einen dieser Orte Naphthalis, nämlich Abel Beth Maecha, herausreißen und ohne weiteres mit dem ostjordanischen Abel am Jarmuk identificiren konnte!

In der Bibel kommen viele Orte des Namens Abel vor, sie haben Beinamen, um sie zu unterscheiden, so: Abel Keramim, Abel Sittim, Abel Mizraim, Abila Lysaniae. Auch das ostjordanische Abila am Jarmuk hatte einen Beinamen, das Onomasticon nennt es Abila „ολβοφόρος καλούμενη“ (vini fertilis)²⁾. Dagegen wird das Abel Naphthalis wiederholt als Abel Beth Maecha mit andern Orten jenes Stammes, mit Dan, Tjon 2c. aufgeführt. Es ist daher an keine Verwechslung mit dem ostjordanischen Abila vini fertilis irgend zu denken.

3) Wegsteins³⁾ Reisegefährte Muhammed Esfendi bemerkte, da er von der Citadelle Bosras einige 30 Ortschaften erblickte, dieselben seien wahrscheinlich von Israeliten erbaut. Der Verf. ist nicht der Meinung, er schreibt: „Bei dem Glanze, womit die muhamedanische Legende die Salomonische Regierung umgeben hat, wäre es unmöglich gewesen, dem sonst sehr verständigen Manne zu beweisen, daß der jüdische Staat die Eigenschaften, Peräa blühend zu machen, zu keiner Zeit besessen hat. Einer langen und tiefen Ruhe hat er sich niemals erfreut, weil ihm die Bedin-

1) Diese Angabe muß freilich erst durch Naturforscher bestätigt werden, doch ist dieselbe nicht ohne weiteres zu verwerfen.

2) S. 186.

3) S. 270.

1) Nicht Phul, sondern Thiglath-Pileesser.

2) Das Onom. unterscheidet ganz unzweideutig das Abel vini fertilis von Abel vinearum (Abel keramim).

3) Wegstein S. 271 ff.

gung dazu, eine dauernd starke Regierung fehlte, und diese konnte nicht geschaffen werden, da die ismaelitischen (?) Stammunterschiede, die sich niemals verwischten, ewige Zwietracht nährten und das Ganze schwächten. Desgleichen gestattete dem Volk der Widerwille gegen allen Zwang und ein starker Hang zur Ungebundenheit, den es gleichfalls mit den stammverwandten Ismaeliten gemein hatte, keine absolute Unterwerfung unter ein strenges Regiment. Dabei scheint, trotz der Idee des gelobten Landes, die Liebe zur Scholle bei ihnen niemals so stark gewesen zu sein, wie sie bei einem Volke sein muß, das in dem Glauben an die Unverlierbarkeit des heimatlichen Bodens diesen mit Städten und Dörfern bedeckt. Die Natur des Beduinen scheinen sie aus ihrem Nomadenleben in Aegypten und der syrischen Wüste mit nach Palästina gebracht zu haben und durch die ganze Geschichte des Volkes bis auf die Gegenwart herab zieht sich gleichsam als der charakteristische rothe Faden jenes Motto aller Stämme der syrischen Wüste, welches der Oberschich der Hsenne im Jahre 1836 den Drohungen Ibrahim Pascha's gegenüber im Divan der Stadt Hama aussprach: Drohe nicht dem, der, wenn er sein Zelt niederwirft, wandert."

Ich gestehe daß ich vom jüdischen Volke eine Ansicht habe, welche der des Verf. diametral entgegengesetzt ist.

Er leugnet daß die ostjordanischen Israeliten Städte gebaut. Ich verweise ihn an 4. Mos. 32, 34—37., wo berichtet wird, daß der Stamm Gad 8 Städte gebaut, Ruben 6 Städte, diese Städte werden mit Namen genannt¹⁾. — Soll ich an die clarissima urbs Orientis an Jerusalem erinnern, die so oft zerstört und immer wieder aufgebaut wurde, an den salomonischen und an den zweiten Tempel, an diese berühmtesten Bauwerke der alten Welt?

Die vom Verf. irrig behauptete Abneigung der Israeliten gegen das Bauen von Städten soll nur darin ihren Grund haben, daß die Israeliten „die Natur der Beduinen aus ihrem Nomadenleben in Aegypten und der syrischen Wüste mit nach Palästina gebracht."

Mit dem im Pentateuch gegebenen Bericht vom Zuge der Israeliten stimmt dieß durchaus nicht. Statt des wilden, herumschweifenden, übermüthigen und sehr genügsamen Lebens der krieglustigen Beduinen, sind die

1) Ob von den genannten Orten vielleicht einige nur wiederhergestellt worden sind? Aber auch die Wiederherstellung verlangt bauen und Liebe zu festen Wohnsitzen.

Israeliten auf dem Zuge immer unzufrieden, murren fort und fort, sehnen sich zurück nach den Fleischtopfen Aegyptens, fürchten sich vor den Feinden, wiewohl sie so oft die wunderbare Hülfe ihres Gottes erfahren.

Die Natur des auserwählten Volkes ist, mit einem Worte so wenig beduinenartig, daß sie vielmehr das volle Gegentheil ist.

Ohne festen Wohnsitz, ohne rechtlich gesicherten Besitz, trieben und treiben sich in den weiten Wüsten jene vereinzelt, zerstreuten arabischen Reiterstämme herum, kämpfend und raubend und erobernd ohne Grenzen. In den zwei Jahrhunderten nach Muhammed eroberten sie sich die Länder von den Pyrenäen, Afrika hindurch bis zum Indus.

Wie ganz entgegengesetzt diesen Beduinen sind die Israeliten! Seitdem sie das kleine verheißene Land eingenommen und unter ihre Stämme vertheilt, Jerusalem der Mittelpunkt für Gottesdienst und Regierung geworden war, seitdem zeigten sie eine solche Vaterlandsliebe, wie kein Volk der Erde — und zeigen sie bis auf den heutigen Tag.

Wie tritt uns diese Liebe im alten Testament entgegen, besonders in der herrlichen Zeit Davids und Salomos! Jerusalem ist der Centralpunkt jener Liebe, die Stadt zu der die Stämme des Herrn hinaufgehen sollen.

„Wünschet Jerusalem Glück, heißt es Ps. 122, 6. Es müsse wohlgehen denen die dich lieben. Es müsse Friede sein inwendig in deinen Mauern und Glück in deinen Pallästen.“ — Damals wohnte der Israelit im ruhigen Besitz „unter seinem Weinstock und Feigenbaum ohne Scheu."

Als aber später die entsetzlichen Zeiten des Exils einbrachen, verbreiteten sich die Israeliten nicht als siegreiche Eroberer über weite Länder, sondern als besiegte, gewaltsam fortgeführte Gefangene. Da fühlten sie das tiefste Heimweh nach dem Vaterlande und maasslosen Schmerz über die untergegangene Herrlichkeit desselben. Wie ergreifend sind nicht die Klagelieder Jeremia's, wie herzerreißend sind die Jammerklagen der Juden unserer Zeit.

Wegen des Tempels der zerstört,
Wegen der Mauern die niedergerissen sind,
Wegen unserer Majestät, die dahin ist,
Da sitzen wir einsam und weinen

Eile, eile Zions Erlöser
Ach wende dich gnädig zu Jerusalem
Tröste die trauern über Jerusalem.

So klagten die gegenwärtigen Juden in Jerusalem, wohin viele aus fernen Landen wallfahrten, um da zu sterben und in heiliger Erde begraben

zu werden. — In Indien muß an einigen Orten der Israelit, wenn er ein neues Haus baut, einen kleinen Theil desselben, als Sinnbild der Zerstörung unvollendet lassen, wohin dann folgende Worte geschrieben werden: „Zum Andenken an die Zerstörung.“

Ueber die ganze Erde zerstreut halten die Israeliten die Hoffnung fest in der letzten Zeit wieder nach dem heiligen Lande und nach Jerusalem zurückzukehren, wie die Propheten es verheißen.

Dreitausend Jahre sind verflossen, seit Israel Kanaan in Besitz nahm. Kein Volk der Erde hat eine solche unzerstörbare Existenz, eine so leidenschaftliche, ausdauernde „Liebe zur Scholle“ bewiesen und beweist sie noch, wie die Israeliten. Als sie an den Wassern Babels saßen und weineten sprachen sie: Vergesse ich dein Jerusalem, so werde meiner Rechte vergessen (Ps. 137.). So sprechen sie heute noch in allen Ländern, in die sie zerstreut worden sind ¹⁾.

3) Aus dem heiligen Lande. Von Konstantin Tischendorf. Nebst fünf Abbildungen in Holzschnitt und einer lithographirten Tafel. Leipzig: F. A. Brockhaus 1862.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Wintershausen.

Vorstehende höchst interessante Schrift von dem bekannten Reisenden und unermüdlischen Forscher nach Handschriften der heil. Schrift, Professor Tischendorf in Leipzig referirt auf 375 Seiten über die Geschichte seines wichtigen Bibelfundes im St. Katharinenkloster am Berge Sinai den 4. Februar 1859, so wie über seinen Aufenthalt zu Jerusalem und seine weiteren Reisen im Morgenlande. Da die berühmte Sinaischrift in der gelehrten und ungelehrten Welt, in Zeitungen und Zeitschriften bereits viel von sich reden gemacht hat und da sie voraussichtlich für die nähere Erforschung des heil. Textes auf lange hinaus und vielleicht für alle Zeiten von der allergrößten Bedeutung sein wird, so dürfte es namentlich von besonderem In-

¹⁾ Es ist nicht entfernt meine Absicht eine genügende Charakteristik des jüdischen Volkes zu geben. Nur die seltsame Ansicht Wehsteins, daß die Israeliten Beduinen-Natur gehabt und keine Liebe zum Vaterlande, nur diese wollte ich zurückweisen.

teresse sein, aus urkundlicher Quelle den Hergang bei der Auffindung dieser so merkwürdigen alten Handschrift zu erfahren und auf die große Wichtigkeit derselben durch den berühmten Finder selbst aufmerksam gemacht zu werden. Auch manche Partien des sehr gut geschriebenen Reiseberichts sind so anziehend, daß wir denselben mit höchstem Interesse gefolgt sind. Begleiten wir deshalb Herrn Prof. Tischendorf auf dieser seiner zwar mühseligen, aber auch so erfolgreichen Wanderung, um nach und nach mit ihm zu erleben, was zuletzt fast wie ein Wunder vor seinen erstaunten Blicken dasteht.

Es war in der Frühe des 9. Januar 1859, als Tischendorf, getrieben von seiner unermüdlischen Forschungslust und einer geheimnißvollen innern Ahnung, Wien verließ, um über Triest und Korfu zunächst nach Alexandrien und dann nach Kairo sich zu begeben. Er beschreibt uns zuerst seine Wahrnehmungen bis zu diesem vorläufigen Reiseziel. Innerhalb 8 Tagen wurde er aus der Temperatur des nordischen Zänner in die des deutschen Wonnemonds versetzt. Am Morgen des 16. Januar warf der Mochdampfer Kalkutta, auf dem der Reisende von Triest aus befördert wurde, im ersehnten Hafen von Alexandrien die Anker. Es war Sonntag; die in Festkleidern den großen stattlichen europäischen Platz durchwandelnden Franken und die ringsum auf den glatten Dächern der Consulargebäude von Thürmchen herabflatternden Nationalflaggen bezeugten es; bald hörte man sogar die Glocken der griechischen und englischen Kirche: eine festliche Ueberraschung, wenn man es weiß, daß der mohamedanische Fanatismus so viele Jahrhunderte lang diese christliche Cultusäußerung aufs Strengste verpönt hatte. Auch sonst offenbarte sich der ihm entgegentretende Fortschritt der europäischen Sitte, der in Alexandrien während zweier Jahrzehnde gethan worden. Auf dem Platz vor dem großen von einem Würtemberger gehaltenen Hôtel d'Orient überraschte nichts so sehr, als die fünfzig in der Mitte haltenden europäischen Kutschen und Droschken, größtentheils mit schwarzen oder braunen Kutschern versehen; während 15 Jahre früher eine solche Equipage zu den seltenen Bestandtheilen eines Consularlugs gehörte. Von Alexandrien aus machte der Reisende einen Ritt nach der Pompejusssäule, „welche an Höhe und Stärke nur durch die prächtige, aus finnischen, rothem Granit gefertigte Alexanderssäule vor dem Winterpalast zu St. Petersburg übertroffen wird“; dann einen Besuch bei den Mädeln der Kleopatra und bei den Katakomben, diesen unterirdischen Galerien von Felsengräbern einer großen Vergangenheit. — Von

Alexandrien ging es am 18. Januar bei einer Hitze von fast 20° R. auf der neu gebauten Eisenbahn bis Kairo weiter. „Fünfzehn Jahre früher, sagt der Verf., legte ich denselben Weg auf einer bescheidenen Milbarke zurück; bei sehr günstigem Winde hatte ich am Abende des vierten Tages das Ziel erreicht. 1853 brauchte ich mit dem Dampfschiffe bei niederem Wasserstande 24—30 Stunden. Setzt würde der Dampfwagen in fünf Stunden zu demselben Ziele führen, nähme der Aufenthalt unterwegs, weil man in Aegypten die Zeit nicht ängstlich nach dem Zeiger der Uhr bemißt, nicht noch einige Stunden in Anspruch.“ Gegen 5 Uhr des Abends war die Stadt mit den zahllosen schlanken Minarets erreicht. Zwischen Stadt und Wüste begränzt den Blick der weißliche Mokattam, der da, wo er die Stadt beherrscht, die Citadelle sammt der Mabastermoschee Mohamed Ali's trägt; unfern von seinem Fuße ragen aus der großen Todtenstadt die runden, turbanähnlichen Thürme der Khalifengräber hervor. Bei seinem Aufenthalt in Kairo gönnte sich der eifrige Forscher keinen Ausflug in eine seiner lockenden Nachbarschaften, sondern bereitete sich eifrigst auf seine Reise nach dem Sinai vor. Vor allem stand ihm der Sinai mit seinem Kloster, trotz des frühern zweimaligen Besuchs, wie ein Ziel vor Augen, das ihm winkte, das ihn rief.

In der Frühe des 23. Januar trat er nun diese Wanderung an, zuerst auf der Wüsteneisenbahn nach Suez, das man auf den Flügeln der Locomotive nunmehr in fünf bis sechs Stunden erreicht, von da unter der sicheren Leitung eines Beduinenschachs auf dem Kameel, dem Schiff der Wüste, vollends bis an den Sinai. Die ausführliche Erzählung von dieser beschwerlichen, aber durch den Vorgang vor mehr als drei Jahrtausenden so merkwürdigen und folgenschweren Wanderung durch die Wüste, wobei der Verf. fortwährend vergleichend auf den Wanderzug der Kinder Israel Rücksicht nimmt, muß an den betreffenden Stellen des Buches selbst Seite 23—71 nachgelesen werden. Nur Eins fühlen wir uns gedrungen der Wichtigkeit der Sache wegen hervorzuheben, nämlich die Uebereinstimmung mit der Strauß'schen Ansicht über den Ort der Geseßgebung. Auch Tischendorf spricht sich für die Echtheit des traditionellen Sinai aus, unter Zurückweisung der durch Lepsius vertretenen Hypothese, daß dem Serbal der Mosaische Ruhm zugehöre, und findet dieses Resultat durch das Studium der Verticilliten und des Schrifttextes bestätigt, S. 108.

Nach der zum Theil sehr mühseligen Wanderung durch das schroffe

Felsengebirge der Sinaihalbinsel war der Reisende endlich am Fuße des Sinai selbst angelangt. Eine freundliche Aufnahme in das von griechischen Mönchen bewohnte Katharinenkloster bereitete demselben namentlich die ihn geleitenden Aufträge und Vollmachten des Russischen Kaisers, der sich dadurch um die Entdeckungen dieser Reise besonders verdient gemacht hat. 1) Da die Bibliotheken des genannten Klosters das eigentliche Ziel unseres Reisenden waren, so dürfte es von wesentlichem Interesse sein, die diesem Zwecke dienenden Räumlichkeiten mit ihrem Inhalt näher kennen zu lernen. Sie werden folgendermaßen beschrieben. Drei von einander entlegene Zimmer des Klosters machen auf den Titel von Bibliotheken Anspruch. Das kleinste darunter, im Erdgeschoß, früher eine Kapelle, enthält gegen hundert Bücher, größtentheils Druckwerke, die auf Regalen in Ordnung aufgestellt sind. Unweit davon ist im ersten Stockwerke dasjenige gelegen, dem vorzugsweise der Name der Klosterbibliothek angehört. Eine alte Aufschrift an seinem Portale bezeichnet es als *ταπεριον ψυχης*, d. h. Heilort der Seele oder etwa: geistliche Apotheke. So wenig die andern Wüstenbewohner bei ihrer vortrefflichen Gesundheit nach den Apotheken der Städte Verlangen tragen, ebenso wenig kommt unter den Klosterbrüdern eine kranke Seele vor, die dieser geistlichen Apotheke bedürftig wäre. Aber Chryll, der Athosmönch, der seit den ersten Vierzigerjahren als Professor und Bibliothekar im Kloster weilt, seine Chronik führt und als Poet viele Thüren und Wände mit Erzeugnissen seiner Muse ausgestattet hat, hat sich auch der Ordnung der daselbst niedergelegten Bücher nach Kräften angenommen und sogar einen Katalog über dieselben angefertigt. Der letztere zählt über 1500 Nummern, unter denen ungetrennt Druck- und Handschriften verzeichnet stehen. Die Zahl der Handschriften mag gegen fünfhundert betragen; außer den griechischen, welche die Mehrzahl bilden, sind es arabische, syrische, armenische, georgische und slavonische. Ihrem Inhalte nach gehören bei weitem die meisten der theologischen Literatur an, theils als Abschriften des Bibeltextes, der oft in kirchlichen Vorlesebüchern niedergeschrieben wurde, theils als patristische und liturgische Schriften. Die dritte der genannten Bibliotheken verwahrt zugleich Priesterornat und Kirchengeschäft. Außer alten kirch-

1) S. 109: „Diese Reise sollte den Anfang bilden von längeren Forschungen in den Ländern des Orients, die mir in Folge gestellten Auftrags von der kais. russischen Regierung übertragen worden waren. Die besondere Protection Alexander II. und Ihrer Majestät der Kaiserin geleitete mich.“

lichen Vorlese- und ähnlichen liturgischen Büchern, woran sie reich ist, besitzt sie gleich der so eben besprochenen meistens biblische und patristische Handschriften; sie ist seit Jahrhunderten einem bestimmten Brauche gemäß aus den Hinterlassenschaften der Erzbischöfe bereichert worden. Hier wird auch jenes handschriftliche Prachtexemplar der Evangelien aufbewahrt, von welchem öfters Reisende berichtet haben. Es enthält die mit dem Anfange des Johanneischen Evangeliums beginnenden evangelischen Vorlesungsstücke und ist auf dem schönsten weißen Pergament durchgängig in einer Goldschrift verfaßt, deren Formen, zwischen der älteren und späteren Unzialschrift die Mitte haltend, das 7. oder 8. Jahrhundert verrathen. Dem Texte, der auf jeder Seite in zwei Columnen getheilt ist, gehen mehrere Blätter mit prächtigen Miniaturen voraus, die außer den vier Evangelisten den Heiland, die Maria und Petrus darstellen.

Nach einer Besteigung des Sinaigipfels am 3. Februar unter Benutzung des Straßenbaues von Abbas Pascha, ging Prof. Tischendorf von Neuem mit Eifer an seine eigentliche Aufgabe, nämlich an die genaue Erforschung der im St. Katharinenkloster vorhandenen Bibelhandschriften. Die Art der Entdeckung seines nun erfolgenden berühmten Fundes ist so höchst merkwürdig, fast providentiell, daß wir uns nicht enthalten können den Hergang mit seinen eigenen Worten zu erzählen. „Bei diesem meinem dritten Aufenthalte im St. Katharinenkloster (er hatte schon im Jahre 1844 und 1853 daselbst Forschungen nach Bibelhandschriften angestellt und zum Theil wichtige Entdeckungen gemacht) hatte ich bereits mehrere Tage dem Studium seiner Bibliotheken gewidmet. Nachdem ich den 3. Februar den Sinai bestiegen hatte, schickte ich in der Frühe des 4. Februar einen Klosterdiener vom Stamme der Dschebelijeh ab, um meine in der Wüste bei ihren Kamelen weilenden Beduinen aufzusuchen und für den 7. behufs meiner Rückreise zu bestellen. Am Nachmittage des 4. hatte ich bei einem Ausfluge über den Guberg zu der Sebajeh-Ebene den wohlunterrichteten Konomos des Klosters zum Begleiter; da ich einige Exemplare meiner Leipziger Ausgaben vom griechischen Texte des Alten und Neuen Testaments dem Kloster zum Geschenke gemacht, so kamen wir auf diese Bücher und besonders auf den Text des Alten Testaments zu sprechen. Nach unserer Rückkehr in's Kloster, in der Abenddämmerung, bat mich der Kononom in seiner Zelle eine Erquickung anzunehmen. Als wir damit beschäftigt waren, bemerkte er, auch er habe hier eine Septuaginta, und holte aus einer Ecke des Sim-

mers ein in ein rothes Tuch eingeschlagenes Manuscript herbei, das er vor mich auf den Tisch legte. Ich öffnete das Tuch und sah zu meinem größten Erstaunen vor meinen Augen jene kostbaren Reliquien liegen, die ich im Jahre 1844 aus dem verhängnißvollen Korbe hervorgezogen. Der Umfang der Blätter, die vor mir lagen — einen Einband hatten sie nicht — verrieth sogleich, daß sie sich keineswegs auf jene alttestamentlichen Fragmente beschränkten. Ein flüchtiges Durchblättern vermehrte mein Erstaunen; denn ich bemerkte Anfang und Ende des Neuen Testaments, sogar den Brief des Barnabas. Mit dem Kononom standen noch andere Klosterbrüder um mich; sie waren Zeugen meines freudigen Staunens, doch konnten sie schwerlich begreifen, was hier vorging. Ich bat das Tuch mit seinem ganzen Inhalte zu näherer Prüfung auf mein eigenes Zimmer tragen zu dürfen; der gütige Kononom, des Kyrillos geistlicher Sohn, wie er sich selbst nannte, gewährte es bereitwilligst. Als ich allein auf meinem Zimmer war, da erst gab ich mich dem überwältigenden Eindrucke dieser Erfahrung hin; ich wußte es, der Herr hatte einen unvergleichlichen Schatz, eine Urkunde von der höchsten Wichtigkeit für Kirche und Wissenschaft in meine Hände gelegt. Meine kühnsten Hoffnungen waren weit übertroffen... Ich überschah nun, was die sämtlichen Blätter, 346 an der Zahl und von größtem Formate, wirklich enthielten. Außer 22 Büchern des alten Testaments, größtentheils vollständig, und namentlich den Propheten, den poetischen Büchern und den sogen. Apokryphen, war es das ganze Neue Testament ohne die geringste Lücke; darüber noch der vollständige Brief des Barnabas und der erste Theil vom Hirten des Hermas. In der Unmöglichkeit zu schlafen, setzte ich mich, trotz trüber Lampe und kühler Temperatur, sofort daran, den Barnabas abzuschreiben, schwelgend in der Vorfreude, mit dem ehrwürdigen Schriftstücke die christliche Welt zu beschenken... Außer dem Barnabas schrieb ich im Kloster selbst auch noch die Fragmente des Hirten ab, einer Schrift von gleichem Ansehen mit Barnabas, die im Originaltexte für gänzlich verloren gegolten hatte, bis ihn 1855 der vielberufene Grieche Simonides, theils abschriftlich theils in drei Papierblättern des 14. Jahrhunderts, vom Berg Athos nach Leipzig brachte... Am nächsten Morgen in der Frühe theilte ich dem Kononom meine Absichten auf das Manuscript mit. Bei der Schen des Klosters, Handschriften zu veräußern, beschränkte ich meine Wünsche darauf, den gesamten Text von Anfang bis zu Ende aufs Genaueste abzuschreiben.

Er umfaßt gegen 120,000 kurze Zeilen, deren Niederschrift im vierten Jahrhundert, wenn sie auch durch die gewandte Hand Alexandrinischer Schönschreiber geschah, mehr als Jahresfrist gekostet haben mag. Im Kloster selbst diese Arbeit unverweilt auszuführen, dazu fehlte es an jeglicher Vorbereitung. Andererseits beanstandete die sofortige Mitgabe des Originals der hochbetagte Ekenophalos.

Wie nun unter diesen Verwickelungen der glückliche Entdecker sofort nach Kairo zurückeilte, um dort im Mutterkloster der Sinaiten, wo die Prioren wegen der Wahl eines neuen Erzbischofs gerade versammelt waren, die Erlaubniß zur ruhigen Benutzung seines Fundes sich zu erholen, wie es ihm dann endlich nach mancherlei Verhandlungen und Reisen hin und her am 28. September gelang, die Uebergabe der Urkunden von Seiten der noch zu Kairo versammelten Prioren und Brüdern zu bewerkstelligen, zu dem doppelten Behufe, sie nach Petersburg zu überbringen und unter kaiserlicher Protektion zur Herausgabe zu nützen: das alles finden wir des Weiteren erzählt in den Kapiteln X, XV, XVI, XXIII und XXV.

Fragen wir, worin die besondere und außerordentliche Bedeutung dieser Handschrift liege, so giebt uns schon Tischendorf selbst die Antwort, indem er auf die große Mannigfaltigkeit der Textgestalt unserer heil. Schriften und auf die Mangelhaftigkeit und Verschiedenheit der vorhandenen Handschriften hinweist. Als hauptsächlichste Leiter, um den Text der Schrift von allen Entstellungen und Zuthaten zu reinigen und zu derjenigen Gestalt, in der derselbe aus den Händen der heil. Autoren kam, so viel als möglich zurückzuführen, sind drei Handschriften, muthmaßlich vom vierten und fünften Jahrhundert, anerkannt worden: die berühmte Vatikanische, eine Londoner, genannt die Alexandrinische, und eine Pariser, die als Palimpsest Ephraim des Syriers bekannt gewordene. Aber keine dieser Handschriften ist vollständig: die Pariser enthält nur die größere Hälfte des Neuen Testaments; der Londoner fehlt fast das ganze erste Evangelium mit zwei Kapiteln des vierten, sowie größtentheils der 2. Brief Pauli an die Korinther; und von der Vatikanischen, der ältesten und wichtigsten, sind vier ganze Briefe nebst den letzten Kapiteln des Hebräerbrieves und die Apokalypse verloren gegangen. — Da erfolgt nun nach wunderbarer Fügung die Entdeckung einer Handschrift, die nicht nur wenigstens von gleichem Alter mit der ältesten, der Vatikanischen, ist, sondern auch die einzige vollständige unter den genannten dreien sowohl als unter allen, die wir noch

außerdem von tausendjährigem Alter besitzen. Dem Texte nach berührt sie sich gleichfalls am nächsten mit der Vatikanischen; oft aber auch hat sie im Widerspruch mit ihr und mit den meisten oder allen andern solche Lesarten getreu aufbewahrt, die uns aus dem höchsten Alterthume durch Zeugnisse der Kirchenväter oder der frühesten Uebersetzer verbürgt sind. Welche Auctorität sich hieraus für den ganzen Text derselben ergibt, ist klar. Obschon er keinesweges von Fehlern der Abschreiber frei ist, noch auch von solchen, die aus der unkritischen Behandlung der Schrift in den ersten Jahrhunderten herfloßen, so eignet er sich doch einzig, unter Hinzuziehung der ihm nächst verwandten Urkunden, zur bestbeglaubigten durchgängigen Grundlage für alle wissenschaftlichen Forschungen über den heiligen Text... Daß trotzdem kein Lehrsatz der evangelischen Wahrheit oder des seligmachenden Glaubens eine Beeinträchtigung erfährt, wenn auch immer manche wichtige Stelle von den Verschiedenheiten betroffen wird, das zählt für alle, die neben dem frommen Glauben der Väter auch das prüfende Auge ernster Forschung für berechtigt halten, nicht zu den gleichgültigsten Resultaten der Auffindung einer so gewaltigen Waffe der kritischen Wissenschaft. Tischendorf macht außerdem noch aufmerksam auf die Wichtigkeit dieser Handschrift für den kritischen Bestand des griechischen Textes des Alten Testaments und den Gebrauch, den die evangelischen und apostolischen Autoren davon gemacht haben, sowie für den Barnabasbrief und die Hermasfragmente und für die Bestimmung des hohen Alters und der Canonicität unserer vier Evangelien.

Ueber den weiteren Inhalt des Buches, so interessant und belehrend er auch in vielfacher Hinsicht sein mag, können wir in unserer Anzeige schneller hinweggehen, da die Erlebnisse und Erzählungen des Verf. sich hier mit der Darstellung anderer Touristen näher berühren. In diese Kategorie rechnen wir namentlich die Bemerkungen über die monumentalen Schätze Aegyptens, die Pyramiden und den Sphinx, das Serapeum und die Ruinen der alten Sonnenstadt Heliopolis. Es war eine besonders günstige Fügung, daß Prof. Tischendorf nach seiner zweiten Abreise von Kairo schon in Jaffa mit dem Großfürsten Constantin, der sich unter andern für die Sinaitische Bibelurkunde aufs Lebhafteste interessirte, zusammentraf. Durch seine Vermittelung aus der Quarantäne erlöst, machte er im Gefolge des Großfürsten und seiner erlauchten Gemahlin den berühmten Einzug in Jerusalem mit und war während seines Aufenthaltes daselbst unter den Auspicien und in der näheren Umgebung des Großfürsten

im Stande Vieles zu sehen und zu erleben, was ihm unter andern Verhältnissen entgangen wäre. Aus diesen nahen Beziehungen zu dem Großfürstlichen Paare ist der genaue tagebuchartige Bericht über ihren Aufenthalt zu Jerusalem und ihre Ausflüge in die nähere oder weitere Umgebung der Stadt, sowie die Untersuchung über das heil. Grab und die Kirche zum heil. Grabe, Seite 288—317 hervorgegangen. Eine besondere Bemerkung verdient die ausführliche Beschreibung jenes Besuchs der sonst beharrlich allen Fremden verschlossenen Felsenkuppel-Moschee Omars auf dem Plage, wo früher der heil. Gottestempel gestanden, — damals ein Ereigniß für Jerusalem.

Nach dem längern Aufenthalt in Jerusalem begab sich Prof. Tischendorf wieder über Jaffa nach Beirut, Ladikijeh und Smyrna, wo es ihm gelang, einen griechischen Unzialcodex der vier Evangelien aus dem neunten Jahrhundert für die kaiserliche Bibliothek zu St. Petersburg zu acquiriren. Von der Küste Kleasiens aus machte er auch noch einen Besuch auf der Insel Patmos, wobei er uns diese durch den Aufenthalt des Johannes und die Abfassung der Apokalypse so berühmte Insel in einer lieblichen Weise vor die Seele führt. Dann begab er sich nach Konstantinopel, um dort seine Wirksamkeit in der Angelegenheit des Sinaitischen Codex fortzusetzen, die, wie wir wissen, zuletzt zu einem glücklichen Erfolg führte. Um auch hier das letzte Resultat seiner vielfachen Bemühungen zu verzeichnen, lassen wir den Verf. selbst reden: „Einen Monat nach der Abreise vom ägyptischen Boden, am 19. November hatte ich die Ehre zu Zarstsko Selo Ihren kaiserl. Majestäten die Handschrift vorzulegen. Noch vor Ablauf desselben Jahres ging ich unter allerhöchster Protection an die Vorbereitungen einer so genauen typographischen Nachahmung des alten Originals, wie sie noch niemals unternommen worden ist. Dieser diplomatisch-kritischen Herausgabe, deren größte in den vielen Tausenden alter Correcturen gegebene Schwierigkeit eine fortwährende Einsicht in die Handschrift selbst unerläßlich macht, soll sobald als möglich auch eine deutsche Bearbeitung des neutestamentlichen Theiles folgen.“ — Bei dem Allem giebt Tischendorf dem Herrn die Ehre, indem er schön bekennt: „Weit entfernt, diese Resultate meinem Verdienste zuzurechnen, muß ich im Staube die Hand verehren, die diese Vermächtnisse des hohen christlichen Alterthums in stillen Winkeln bewahrt und jetzt dem Lichte der Wissenschaft bestimmt hat.“

Eine sehr interessante Beschreibung der großfürstlichen Reise nach

Konstantinopel und des Besuches der Großfürstin im Harem des Sultans, wobei ihm Aufzeichnungen von hoher Hand zur Verfügung gestellt worden waren, macht den Schluß des Buches, das trefflich ausgestattet und mit fünf Holzschnitten — die großfürstliche Karavane im Gebirge Juda, das St. Katharinenkloster am Sinai, der Einzug des Großfürsten in Jerusalem, die Stadt Jerusalem, die Insel Patmos, — Sinai-Halbinsel, Jerusalem und Grundriß der Kirche des heil. Grabes — geziert ist.

4) Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur von F. Schaubach. Gefrönte Preisschrift. Hamburg. Agentur des rauhen Hauses. 1863.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor zu Winterhausen.

In den unbestreitbaren Verdiensten der Vereine für die sogenannte innere Mission, die sich an die Thätigkeit des Rauhen Hauses bei Hamburg anschließen, gehört es vor allem, auf die socialen Schäden der Gegenwart im weitesten Kreise allseitig aufmerksam gemacht zu haben. Im oben genannten Buche ist ein sehr interessantes Thema, nämlich die heutige Volksliteratur in's Auge gefaßt. Die Veranlassung seines Entstehens gab der Barmherzige Kirchentag vom Jahre 1860, indem durch die von Hrn. Prof. Lange in Bonn eingeleitete Verhandlung über „die Stellung der weltlichen Literatur zum Christenthum“ ein Theilnehmer des Kirchentages bewogen wurde einen Preis auf eine Schrift auszusetzen, die eine Kritik der heutigen verderblichen Volks- (Roman- Novellen- u. c.) Literatur und die Angabe der Mittel, wie derselben entgegen zu arbeiten, enthalten sollte. Obige Charakteristik hat nun nach der Entscheidung der Preisrichter den Preis davongetragen und ist durch den Central-Ausschuß dieses Zweigs des Kirchentages in der Agentur des Rauhen Hauses dem Druck übergeben worden.

Daß eine Schrift, deren Umfang einerseits zehn Druckbogen nicht überschreiten durfte, und die doch auch andererseits „mahndend an das Gewissen des Volks treten“, also einen mittleren populären Charakter an sich tragen sollte, diese bedeutsame und inhaltreiche Frage weder erschöpfend behandeln, noch auch in der Aufstellung und Durchführung von Principien eine besondere wissenschaftliche Ausbeute zu Tage fördern würde, versteht sich im Grunde von selbst. Es wurde dieses indessen auch nicht beabsichtigt,

sondern der Central-Ausschuß bescheidet sich zu hoffen, „daß eine derartige Schrift wieder zu einer heilsamen Anregung werde dienen können, um die Veranlassung zu gleichartigen umfassenderen Arbeiten zu werden.“ In diesem Sinne haben wir auch das Büchlein begrüßt und uns über den glücklichen Griff gefreut, auf einem verhältnismäßig noch viel zu wenig beachteten und bearbeiteten Gebiete Licht und Verständigung anzubahnen.

Die Schrift behandelt ihren Gegenstand in 14 Kapiteln, die eine recht klare Ueberschau über denselben gewähren: 1) die Zunahme der Production; 2) die Leserkreise; 3) die Ritter- u. Räuber-Romane; 4) die französischen Romane; 5) die Kalenderliteratur; 6) die Jugendschriften; 7) die Volkspoesie; 8) Populär-wissenschaftliche Schriften; 9) die Literatur des Aberglaubens; 10) die Zeitungen und die Zeitschriften; 11) Ueberwachung der Volkslektüre; 12) Christliche Volkschriften. Die Traktate. 13) Unterhaltungsschriften; 14) Populär-geschichtliche und naturwissenschaftliche Schriften. Neutrale Literatur.

Es ist uns aufgefallen, daß nicht das weite und für die Gegenwart so wichtige Gebiet der Novellen- und Romane-Literatur überhaupt in die Behandlung mit hineingezogen worden ist; allein auch dieses ist wohl veranlaßt durch die gemessenen Schranken, welche dem Umfang des Werkchens von vornherein gesetzt worden sind. Der Geist, welcher in dem Büchlein herrscht, ist keineswegs ein rigoristisch beschränkter, sondern ein evangelisch freier, den Thatfachen der Wirklichkeit sinnig nachgehender; eben so ist auch die Form desselben im Ganzen ansprechend und die Sprache für weitere Kreise zugänglich und in vielfacher Hinsicht belehrend und anregend. Ich werde im Folgenden einige Bemerkungen, ohne gerade auf die Anordnung Rücksicht zu nehmen, herausheben, um die Leser anzureizen, mit dem Büchlein selbst nähere Bekanntschaft zu machen. „Die Zahl der Buchhändlerfirmen, welche auf der Leipziger Buchhandelmesse vertreten sind, ist nach der neuesten Mittheilung 2570; vor 15 Jahren waren es kaum halb so viel. Darunter sind zwar auch einige hundert auswärtige Buchhandlungen, aus der Schweiz, aus Frankreich, England, Rußland u. s. w., aber bloß in so weit als sie von dem deutschen Büchermarkte Werke beziehen.“ — „Der bekannteste, obwohl nicht der erste der Zeit nach, unter den Kalenderschreibern ist Berthold Auerbach, wie schon gesagt, ein Jude von Geburt, vor allen andern seiner Schriften berühmt geworden durch seine Schwarzwälder Dorfgeschichten, die Stammeltern eines unermeßlichen Geschlechts. Es ist

eine schwere und undankbare Aufgabe, bei deren Lösung man auf wohlfeile aber beißende Entgegnungen gefaßt sein muß, bei einem Manne, welcher unbestritten eine so hervorragende Stellung in der neueren deutschen Litteratur einnimmt und verdienstermaßen zu unseren besten Schriftstellern gezählt wird, auf die Schattenseiten in seinen Werken hinzuweisen; und daß solche Schatten, und zwar recht düstere Schatten seine Schriften verdunkeln, kann man schon nach seiner Nationalität und nach den Studien, die er getrieben hat, vermuthen. . . . Auerbach hat viel zu viel Geist, Bildung und Charakter, um nicht selbst von der Oberflächlichkeit (der gewöhnlichen jüdischen *Commis voyageurs*) abgestoßen zu werden und hat dies auch durch die That bewiesen. Aber er ist ein Jude, und wenn er auch längst dem Glauben Israels fremd geworden ist und auch äußerlich die Sitten seiner Väter aufgegeben hat, so ist ihm doch der gekreuzigte Christus ein Aergerniß geblieben, oder er hat höchstens darin seinen Standpunkt geändert, daß der Mann von Nazareth ihm aus einem Aergerniß zu einer Thorheit geworden ist u. s. w.“ — „Polizei und Waffengewalt haben den Communismus nicht überwunden, wie sie überhaupt eine Idee zu überwinden nicht im Stande sind; von zwei Mächten ist diese Ueberwindung ausgegangen, vom Christenthum und von einem gesunden Socialismus, indem diese den berechtigten Gedanken, die der Communismus ausgesprochen hatte, anerkennend, Hülfe nicht bloß in Aussicht stellten, sondern auch wirklich brachten. Daß die innere Mission durch die Abgründe, die der Communismus vor der erschrockenen Gesellschaft aufthat, zu energischen Schritten veranlaßt wurde, ist nicht zu läugnen, und ebenso wenig, daß sie es in vielen Fällen verstanden hat, die Begehrlichkeit, den Ingrim und die Empörung der nothleidenden Classen durch die Sanftmuth der dienenden Liebe zu überwinden; ist es doch vorgekommen, daß ein Handwerksgehilfe vom Atheismus, dem er verfallen war, sich wieder zu dem lebendigen Gott zurückwandte und die scheußlichen Ausgeburten der communistischen Presse freiwillig auslieferte, so wie einst zu Ephesus die, welche vorwitzige Kunst getrieben hatten, in Folge der Wirksamkeit des Paulus, ihre Bücher zusammen brachten und öffentlich verbrannten.“ — „In welcher Gestalt der Aberglaube auch im Volke und in Schriften auftrate, als Wahrsagung und Zeichendeutung, Zauberei, Schatzgräberei und Hexerei, Tischrücken und Geistercitiren — er will nicht als Aberglaube angesehen sein, nimmt die Maske besonnener Naturbeobachtung oder gar den Deckmantel der Religion vor, wie denn die Anrufung

der heiligen Dreifaltigkeit ein Lieblingsmittel bei fast allen sympathischen Euren und vorgebliche himmlische Enthüllungen, ein Lieblingsthema aller Geisterbeschwörer und Tischrücker sind.“ — Endlich über die Ueberwachung der Volkslektüre spricht sich der Verfasser folgendermaßen aus: „Alle jene Männer, Beamte, Ortsvorstände, Geistliche und Lehrer sollten ihre Thätigkeit nicht für geschlossen erachten, wenn sie an diesem oder jenem Orte eine Lesebibliothek zu Stande gebracht haben, sondern allezeit die Pflicht einer gewissen Ueberwachung der Lektüre anerkennen und im Auge behalten; ja diese Pflicht erstreckt sich, um in noch engere Kreise herabzusteigen, namentlich auch auf die Hausväter; und so lange nicht in dem Heiligthume der Familien begonnen und auf diesem Grunde auch in größeren Verhältnissen fortgeführt, eine gewissenhafte und sorgfältige Ueberwachung stattfindet, ist immer zu fürchten, daß durch das Lesen Seelen vergiftet werden.“

Indem der Verfasser der Art über die in den Ueberschriften angegebenen Punkte, so wie über manche in die Zeitgeschichte einschlagenden Fragen, wie Preßgesetzgebung, Censur, Anlegung von Volksbibliotheken und dergl. in durchweg anregender und belehrender Weise sich ausdrückt, behält er überall, gemäß den Grundsätzen der inneren Mission, den praktischen Zweck, die sociale Verbesserung und Verchristlichung des Volkes vor Augen, und es dürfte darum die Lektüre dieses Schriftchens besonders für Solche sich eignen, die durch ihre Stellung zu einer gedeihlichen Einwirkung auf die verschiedenen Seiten des Volkslebens berufen sind.

Schließlich sei es mir gestattet, einige auf Erfahrung beruhende Bemerkungen, theils ergänzender, theils abweichender Art hinzuzufügen. Wenn in dem Büchlein etwas einseitig und doch nicht gründlich genug auf die Schäden der Volksliteratur hingewiesen wird, so hätte nach meinem Erachten auch andererseits mehr hervorgehoben werden sollen, was durch die eigentlich erbauliche und kirchliche Literatur, wie durch die Missionsblätter, Predigt- und Gesangbücher, was durch kirchliche Volksmänner, wie durch Hofacker in Württemberg, Brandt und Löhe in Bayern, Harms in Hermannsburg u. A. für unsere Zeit geleistet worden ist und geleistet wird. Es hätte z. B. erwähnt werden sollen, daß, abgesehen von den vielen Auflagen der Hofackerschen Predigten, von dem Brandtschen Evangelien-Predigtbuch durch sechs Auflagen 18,000 Exemplare verbreitet worden sind, das Harms'sche Missionsblatt in 16,000, seine Evangelien-Predigten in 30,000 und seine Epistel-Predigten in 20,000 Exemplaren gedruckt sind.

Ein Mißgriff scheint es uns ferner zu sein, wenn der Verfasser dem Schweizer „Jeremias Gotthelf“ unter den neueren Volkschriftstellern den Vorrang einräumt und ihn einen unserer ersten Volkschriftsteller nennt. Die Schriften von Gotthelf sind im Grunde gar keine Volksbücher, wenn man unter Volk die mittleren und unteren Schichten der Bevölkerung in Stadt und Land versteht, so anziehend und förderlich sie auch in mancher Beziehung für die sogen. Gebildeten sein mögen, die gern auf die in ihnen geschilderten Volkszustände herabblicken und sie sich zu ihrer Unterhaltung vorführen lassen. Wir haben deshalb auch mehrfach die Erfahrung gemacht, daß weder das ausgezeichnete Werk von Pestalozzi „Hilf und Gertrud“ noch auch die Schriften seines Nachfolgers Gotthelf von dem eigentlichen Volk gern gelesen werden, wie sie denn auch in der That mehr für Guts herrn, höhere Beamte, Prediger, Lehrer u. geeignet sind.

Ebenso möchten wir darauf aufmerksam machen, daß die modernen christlichen Geschichtchen und Unterhaltungsschriften neben manchem Schönen, sehr ernste Gefahren für das Volksleben uns zu enthalten scheinen. Um es kurz zu sagen: sie enthalten nicht einfach und unmittelbar genug die Wahrheit und verfälschen dadurch den guten Geschmack des Volkes. Gerade Erzählungen von christlichen Erfahrungen, die mit der Absicht „für das christliche Volk in Stadt und Land“ zu dienen, geschrieben sind, verlieren bei dem noch unverbildeten Volke außerordentlich an Bedeutung, sobald dieses dahinter kommt, daß jene Erzählungen nicht zuverlässige Wahrheit, sondern Erdichtung oder ein Gemisch von Dichtung und Wahrheit enthalten. So namentlich die Schriften von Wildenhahn. Diejenige Poesie, welche unser Volk auf eine gesunde und heilsame Weise anspricht, finden wir in unsern ächten deutschen Volksliedern und in den unverfälschten ursprünglichen Volksmärchen, wie die Gebrüder Grimm sie geben. Neben dieser wahren Volkspoesie haben wir es für das richtigste und wirksamste erkannt, das Volk zu seiner ernsteren Unterhaltung mit Abschnitten aus der Geschichte des Reiches Gottes, des Vaterlandes und der Natur, so wie mit guten Biographien hervorragender Männer bekannt zu machen.

Pastor Paul Emil Schatz¹⁾.

Nekrolog.

Von

J. Holst,

Pastor zu Wenden.

Nahe bei Wenden liegt zwischen belaubten Hügeln und grünen Wiesen ein friedliches Wohnhaus. Kleine Park- und Gartenanlagen verkünden, daß hier ein sinniger Geist gewaltet. Dies ist die Stätte, die nach manchem schweren und bewegten Jahre ein lieber Amtsbruder, Paul Emil Schatz, sich zum Asyl seines irdischen Lebens bereitet hatte. Mancher unter uns hat dort gastliche Aufnahme gefunden und reiche Stunden verlebt. Schwerlich verließ ein Gast dieses Bethanien, ohne den Eindruck des Friedens mit heim zunehmen. Hier sammelten sich um den nun Verewigten die Glieder seiner zahlreichen Familie, theils zu bleibendem Wohnen, theils zu erquicklichem Ferienaufenthalt. Hingabe an die Seinen gehörte ihm zum Lebensglück und bezeichnet seinen ganzen Lebensgang. Seine Aeltern, Pastor Johann Lorenz Schatz und dessen Frau Julie geborene Pesarowins, die bis 1812 im Pastorat Allendorf und darnach in Lude-Walk wirkten, erzogen und unterrichteten den zu Trikat-Pastorat am 24. März 1807 geborenen Sohn bis zu seinem 15. Jahre im Hause. Schon hier zeigte sich neben frühem Ernst und Fleiß, die vorwiegende Neigung seinen jüngeren Geschwistern Freude zu bereiten.

Im Jahre 1822 trat er in die Tertia des Dorpat'schen Gymnasiums ein und machte dasselbe in drei Jahren durch. In einem Alter von 18 Jahren bezog er darauf die Landes-Universität. Ohne innere Neigung zum Predigamt, widmete er sich hier, aus Pietät gegen den Wunsch des Vaters, dem Studium der Theologie. Und obgleich er sich dem lebensvollen Studententhum so sehr hingab, daß seine Comilitonen ihn in Liebe und Achtung zu einem ihrer Führer erkoren, so verlor er doch nichts von seinem natürlichen Ernst und Fleiß. Das bezeugt unter Anderem eine eingehende Preisschrift unter dem Titel: *Comparatio doctrinae Joanneae cum*

1) Anhangsweise beabsichtigt die Redaction auch fernerhin Nekrologe zu veröffentlichen.
Die Red.

doctrina Paulina, mit welcher er die goldene Medaille errang. Manches Freundschaftsbündniß wurde in dieser Zeit fürs ganze Leben geschlossen. Bleibenden Einfluß auf seine theologische Entwicklung übten die Professoren Lenz und Sartorius.

Im Jahre 1828 nach abgelegtem Candidaten-Examen wurde er Hauslehrer in der Familie des Herrn von Engelhardt in Meßküll, unter der Bedingung, seinen jüngern Bruder mit in das Haus und den Unterricht aufnehmen zu dürfen. Darauf trat er 1829 als Lehrer in die Hollander'sche Erziehungsanstalt zu Birkenruh ein, wohin er wieder einen jüngeren Bruder zur Erziehung mitnahm. In dieser Thätigkeit verharnte er mit Vorliebe fünf Jahre. Doch wurde sie unterbrochen durch eine langersehnte Reise ins Ausland, während welcher er einen Winter über in Berlin studirte.

Im 31. Lebensjahre wurde er zum Pastor von Tirsen berufen und als solcher am 2. September 1837 ordinirt. Er hatte das Haus- und Privatlehrerthum nicht wie die meisten jungen Theologen hieselbst, als einen bloßen Uebergang zum geistlichen Amte behandelt. Seine ganze Neigung gehörte dem Lehrerberufe an. Nur mit schwerem Herzen unterzog er sich dem geistlichen Amte. Die hohe Verantwortlichkeit desselben lastete drückend auf seiner Seele. Um so größer war die Treue mit welcher er sich den Pflichten desselben widmete. Ohne einen andern Zweig seiner Amtsthätigkeit zu vernachlässigen, führte ihn doch seine Neigung dazu, vornehmlich an der Hebung und Gestaltung des Schulwesens in seiner Gemeinde zu arbeiten. Und obgleich er hierin die schönsten Erfolge erleben durfte, obgleich er die Liebe und das Vertrauen seiner Gemeinde genoß, — so konnte er sich selbst doch nie genügen und war in rührender Bescheidenheit stets geneigt seine Thätigkeit und Leistung herabzujagen.

Was ihm das Amt noch besonders erschwerte, war eine eigenthümliche Gebundenheit des Vortrages. Er konnte sich nämlich, so fleißig seine Predigten und Amtsreden auch gearbeitet waren, nicht zum freien Vortrage entschließen und fühlte sich meist in einer unbequemen Abhängigkeit von seinem Concept. Das lähmte denn, bei den hohen Forderungen, die er selbst an das Amt stellte, oftmals seine Freude zum Reden und Predigen. Doch kräftig im Tragen, wie er war, trug er schweigsam und unerbzagt mit des Amtes Herrlichkeit auch des Amtes Lasten.

Im Jahre 1840 wurde ihm das schöne Glück zu Theil, seine beiden Eltern, — der Vater war kurz vorher emeritirt worden, — ganz bei sich

aufnehmen und ihnen durch liebevolle Pflege einen freundlichen Lebensabend bereiten zu dürfen. Fast fünf Jahre später vermählte er sich am 5. Januar 1845 mit Marie Hollander, Tochter des Schuldirectors Albert Hollander, wodurch er in erneute und verinnigte Verbindungen mit dem regen geistigen Schulleben der Birkenruh'schen Lehr-Anstalt trat. Mit den reicher gewordenen Beziehungen des Familienlebens schien auch sein amtliches Wirken wie sein kirchliches und wissenschaftliches Interesse noch zu wachsen. Sehr werth war ihm der Austausch und Verkehr mit seinen benachbarten Amtsbrüdern, die sein Andenken auch in treuer Liebe bewahrt haben. Mit Vorliebe wandte er sich besonders dem aufstrebenden Werk der innern Mission zu, beförderte und befürwortete es auch damals schon eifrig in Privatreisen und auf den Synoden, als es noch nicht das Vertrauen der kirchlichen Richtung gewonnen hatte. So ist auch die erste, wenn auch damals noch nicht zur Ausführung gebrachte Anregung zur Gründung des jetzt florirenden Gustav Adolph Vereins für die lutherische Kirche in Rußland von ihm ausgegangen. Groß war in späteren Jahren seine Freude, als er das Anflühen dieses segensreichen, — noch immer nicht überall eifrig genug unterstützten — Institutes, erleben durfte.

Die Liebe für das lettische Volk und Schulwesen, die sein ganzes Wirken durchdrang, bewog ihn auch als fleißiger Schriftsteller für dasselbe aufzutreten. Er verfaßte ein lettisches Schulbuch, welches weite Verbreitung bis nach Kurland hinein und allgemeine Anerkennung gefunden hat und noch jetzt in gesegnetem Gebrauche steht. Auch einen lettischen Katechismus gab er heraus und betheiligte sich eifrig an der Abfassung von Tractaten und Erzählungen zur Bildung und Erbauung des Volkes, so daß seine Arbeit noch immer segensreich fortwirkt, ob auch der Arbeiter selbst zur ewigen Ruhe eingegangen ist.

Unter solchen Umständen kam das Jahr 1847 herbei, ein Jahr welches mit blutigen Lettern in das Leben des Verewigten verzeichnet werden sollte. An sich selbst sollte er es erfahren, daß wir nicht anders als durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen. Zunächst nahm ihm der Herr seinen Herzensliebbling, sein einziges Kind, ein Töchterlein von sieben Monaten. Bald darauf machte seine betrübte Gattin einen Besuch bei ihren Eltern in Birkenruh. Getröstet und gestärkt sollte sie in des Mannes Arme zurückkehren. Aber der Herr hatte es anders beschlossen. Ein jäher Tod entriß sie allen ihren Lieben auf Erden. Die Fluthen der Trauer begruben sie

samt einer jüngern Schwester und einer ängereisten Cousine beim Baden, vor den Augen der Mutter. Tief gebeugt kehrte der herbeigerufene Wittwer von dem ergreifenden und dreifachen Leichenbegängniß in sein verödetes Pfarrhaus zurück. Doch nur zu neuem Schmerz. Drei Monate später mußte er auch den geliebten Vater zu Grabe tragen. Dazu brachte dasselbe Jahr die Nachricht von dem unerwarteten Hinscheiden eines theuren Mutter-Bruders in St. Petersburg. Und er konnte das Alles tragen, ohne zu erliegen? Ein Anderer trug mit ihm. Er sollte hinein in die selige Gemeinschaft des Kreuzes Christi. Er sollte gestärkt werden zu dem, was noch künftig zu tragen war am eigenen Leibe, auf daß der Herr auch in unserer Zeit seine Hiope habe und sein Name verherrlicht werde durch das Kreuz der Seinen. Dies Jahr hatte sein Haar gebleicht aber ungebrochen blieb seine sonstige Kraft. Zwar heirathete Schatz nach drei Jahren noch einmal, und neues stilles Glück erblühte ihm aus der Liebe seiner zweiten Gattin Katharina Birgensohn, aber in Tirsen war seines Bleibens nicht mehr lange.

Im Jahre 1854 führte er einen Plan aus, der lange in seinem Innern gelebt hatte. Er nahm seinen Abschied als Pastor, wurde Religionslehrer an der Anstalt zu Birkenruh und ließ sich als solcher in dem lieblichen vorthin bezeichneten Florida nieder. Seine alte Mutter zog mit ihm. Die Liebe und das Vertrauen seiner Gemeinde begleitete ihn und verließ ihn nicht bis an sein Ende. Oft ward sein stilles Ayl aufgesucht von Tirsen'schen Gemeindegliedern, die bei ihrem alten Pastor Rath, Trost und Gastfreundschaft suchten und fanden. Er selbst aber ahnte nicht, was ihm hier noch bevorstand. Muthig und kraftvoll widmete er sich dem neuen und doch altlieben Beruf. In eigenthümlicher Mischung verband er ernste Schweisgarnheit mit herzlicher Aufgeschlossenheit und reger Theilnahme für alles Hohe und Schöne in Natur und Kunst, womit der Herr auch das irdische Leben seiner Menschenkinder ziert und erfreut. Die neuesten Erzeugnisse der Kunst und Wissenschaft waren, so weit er sie erreichen konnte, meist bei ihm zu finden. Stets war er bemüht, hier seine Bibliothek zu completiren, dort die Umgebungen seines Hauses mit Pflanzungen zu schmücken. Eifrig betheiligte er sich an den Bestrebungen kirchlicher und gemeinnütziger Vereine. Im eigenen Hause schuf er sich, da ihm, dem Kinderfreunde, eigene Kinder verlagst blieben, ein reicheres Familienleben durch Adoption zweier Pflegetöchter und Aufnahme von Pensionairen, deren Zahl bis auf

zwölf und fünfzehn stieg. Streng gegen sich selbst, aller Verweichlichung feind, in seinem ganzen Wesen ächt deutscher Charakter aus besseren Zeiten, war er doch ein milder Freund und Vater für seine ganze Umgebung.

Doch dieses Glück sollte nicht lange währen. Am 20. Novbr. 1857 starb, in derselben Stunde, da man seine verheirathete Lieblingschwester begrub, nach kurzer scheinbar unbedeutender Krankheit seine zweite Frau. Und wieder war das Leben vereinsamt und öde. Doch trug das liebebedürftige Herz Solches nicht lange. Nach anderthalb Jahren vermählte er sich mit seiner dritten Frau Anna Fowelin. Und diese war es, die seine schwersten und letzten drei Lebensjahre mit ihm theilen und ihn bis an's Ende pflegen sollte.

Schon aus Tirschen hatte er den Keim der Krankheit mitgenommen, die dieses reiche Leben zerstören, oder vielmehr verklären sollte. Es war der Gesichtskrebs, — ein Leiden, wovon er selbst, als er sich's nicht mehr verbergen konnte, einst äußerte: ich habe oft zum Herrn gesprochen „sende Alles, nur dieses nicht.“ Aber thatsächlich ward auch ihm die Antwort: „Laß dir an meiner Gnade genügen.“ Und er hatte ja schon zu anderen Zeiten gelernt diese Antwort zu verstehen. Jahrelang hatte er in der Besorgniß vor dieser Krankheit zugebracht. Dreimal hatte er sich ohne Klage operiren lassen. Und da das Leiden dadurch immer zeitweilig zurückgedrängt worden war, so hatte er stets zwischen Furcht und Hoffnung geschwebt. Aber je mehr die Hoffnung schwand, um so schweigsamer wurde er. Still und in sich verschlossen trug er sein Kreuz. An der treuen Erfüllung seiner Haus- und Schulpflichten durfte es ihn nicht hindern. Da brachte die vierte Operation im Sommer 1862 das Uebel zum vollen Ausbruch. Heftige Blutungen schienen ein schnelles Ende zu verkündigen. Aber er sollte den Kelch bis auf den Grund leeren. Die Geschwulst und Schwere des Kopfes nahm mächtig zu. Er konnte zwar noch ein wenig im Freien gehn und sitzen, aber der Unterricht mußte aufgegeben werden. Täglich ward er unter viel Weh verbunden, täglich schwanden die Kräfte. Aber er litt ohne Klagen und hatte immer viel, sehr viel zu danken. Seine Speise war des Herrn Wort und Sakrament. Dabei behielt er rege Theilnahme für Alles, was er bisher geliebt und was ihn bisher interessirt. Auch die Zeitliteratur ließ er sich täglich vorlesen. Da kam der Herbst mit rauher Witterung und nahm ihm seine liebste Erquickung, den Aufenthalt im Freien. Aber dafür fand er wohlthuende Anregung und Trost

in Benschlags Biographie. Wiederholt, besonders nach neuen Blutungen glaubte er sein Ende nahe und dann war immer das Mahl des Herrn sein sehnlichstes Verlangen und seine himmlische Stärkung. Er klammerte sich daran. Er lebte ganz davon. Ja er erfuhr es, daß auch im Leiden selig sind, die zum Abendmahl des Lammes berufen sind. Unvergesslich und herzergreifend war dem jüngeren Antsbruder und Freunde, der ihn geistlich bediente, die tiefeingehende Privatbeichte, die der gereifte demüthige Kreuzträger im Angesichte des Todes abzulegen sich gedrungen fühlte. Obgleich die Krankheit ohne übermäßige und heftige Schmerzen verlief, wofür der Leidende nie genug danken konnte, so brachte sie doch ihrer Natur nach Weh und Elend über ihn, das schwerer sein mochte, als die heftigsten Schmerzen. Aber alles dieses konnte weder seine milde Geduld noch seinen Seelenfrieden erschüttern. Jetzt war die Zeit gekommen, wo er die köstlichen reifen Früchte vom Kreuzesbaume genießen durfte. Denn obgleich der fünfundsingzigjährige sonst rüstige Mann, mit manchen Liebesbanden an die Erde geknüpft, noch gern gelebt hätte, und doch dabei die Gewißheit eines qualvollen Todes vor Augen hatte, so konnten dennoch keinerlei geistliche Dunkelheiten, keine Zweifelsmächte und Anfechtungen seine Seele trüben und verwirren. Unererschütterlich klar und fest blieb sein kindlicher Glaube von Anfang bis zum Ende seines Leidens, und die gewisse himmlische Seligkeit in Christo Jesu war stets sein Trost und seine Hoffnung. Sein Seufzer war: „aus der Tiefe rufe ich Herr zu dir“, und doch hatte er in all' dieser Leidens Tiefe ein lautes freudiges Amen zu dem Bekenntniß: „das Loos ist mir gefallen aufs Lieblichste“. Am Todesstage seiner zweiten Frau bewegte er unaufhörlich deren Lieblingslied „Morgenglanz der Ewigkeit“ im Herzen und setzte sich noch selbst ans Klavier um mit seinen abgemagerten Händen es zu spielen:

Leucht uns selbst in jene Welt
Du verklärte Gnaden Sonne,
Führ uns durch das Thränenfeld
In das Land der süßen Wonne.

Vom Advents-Morgen, da ihn die Botschaft: „Der Herr ist nahe,“ herzlich erquickte, wandelte sich all' sein Beten in die eine Bitte: „Komm bald Herr Jesu!“ Und der Herr hörte sein Rufen. Er machte sich in Gnaden auf zu kommen. Ein zehrendes Fieber stellte sich ein und löste bald den Rest der Lebenskräfte auf. Mit dem Morgen des achten Decembers 1862 erschien ihm sein letzter Erdentag. Während er

sonst meist im Stuhl gefessen hatte, blieb er jetzt vor Ermattung im Bett. Gegen Abend fühlte er das Ende nahen. Noch einmal mußte das Sacrament des Herrn ihn stärken. Als er es genossen und nun im dunklen Thale war, da sprach er auf die Frage: hast du Frieden im Glauben? still und getrost: „der Herr ist mein Hirte.“ Dann ließ er sich umkehren um ein wenig zu schlafen. Und er schlief ein, sanft und stille wie ein Kind in den Armen der Mutter, — um zu erwachen im Morgenglanz der Ewigkeit. Der Herr war gekommen und hatte ihm Seinen Bund treulich erfüllt: „So Jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich.“ Die umstehenden Lieben hielten noch lange das Schluchzen zurück. Sie hatten es seliglich mit Augen gesehen: „der Tod ist verschlungen in den Sieg.“

Zur Begräbnißfeier ließen sich's die liebenden Schüler nicht nehmen unter Jackelschein den Sarg des verehrten Meisters den ganzen weiten Weg zu dem Orte der heiligen Ruhe zu tragen. Die geistlichen Functionen vollzogen dabei theils in der Kirche, theils auf dem Friedhof der Propst Schilling und die Pastoren Punschel und Holst von Wenden. Ein unabsehbarrer Zug Theilnehmender bezeugte, im Contrast gegen den demüthigen schlichten Sinn und das in letzter Zeit still zurückgezogene Leben des Heimgegangenen, daß des Gerechten Andenken im Segen bleibt. Den letzten Kranz legten auf den winterlichen Grabeshügel die herbeigekommenen Vertreter der Tirsenschen Gemeinde unter heißen Thränen nieder. Den unverwelklichen Kranz der Freude aber hat dem bewährten Kreuzträger dargebracht, der welcher spricht: Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.

Neue theologische Erscheinungen

aus dem Verlage von

S. G. Riesching in Stuttgart

jeberzeit zu beziehen

durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes:

Bist Du ein Geistlicher? Eine Pastoralfrage über Predigt und Seelsorge. Octav. Geh. 40 fr. — 54 Kop.

Diese aus der Erfahrung hervorgegangenen Worte eines evangelischen Geistlichen werden bei seinen Amtsbrüdern an allen Orten eine gute Stätte finden.

Philippi, Dr. f. A. (in Rostock), **Kirchliche Glaubenslehre.** Vierten Bandes zweite Hälfte: Die Lehre von Christi Werk. gr. 8. Geh. fl. 3. 20 fr. — 2 Rbl. 43 Kop.

Dieses wichtige, in seiner wissenschaftlichen und praktischen Bedeutung stets mehr erkannte Werk schreitet nun seiner Vollendung entgegen. Es werden noch zwei Bände erscheinen. Die früheren Theile enthalten:

I. Prolegomena.

II. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft.

III. Die Störung der Gottesgemeinschaft. (Die Lehre von der Sünde, vom Satan und vom Tode.)

IV. 1. Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person.

Schmidt, Chr. Jr. († in Tübingen) **Biblische Theologie** des Neuen Testaments. Herausgegeben von **C. Weissäcker.** Dritte Auflage. Roy. 8. Geh. fl. 4. 48 fr. — 3 Rbl. 78 Kop.

Das abermalige Nöthigwerden einer neuen Auflage des vorliegenden Buches ist der sicherste Beweis seiner Trefflichkeit: nicht allein für das akademische Studium, sondern auch das pastorale Leben.

Im vorigen Jahre erschien

desselben Verfassers

Christliche Sittenlehre. Herausgegeben von **Dr. A. Heller.** Ein starker Band in Roy. Oct. fl. 5. 48 fr. — 4 Rbl. 59 Kop.

Wilmar's (Prof. in Marburg) **pastoral-theologische Blätter** erscheinen auch für das Jahr 1864 und treten damit ihren siebenten Band an. Preis eines Bandes fl. 2. — 1 Rbl. 58 Kop.

Diese dem geistlichen Amt vor Allem gewidmete Zeitschrift gewinnt immer mehr Boden und kann als fruchtbares Studium nicht genug empfohlen werden.

Bei **C. J. Karow**, Universitätsbuchhändler in Dorpat ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber Kant's Pflichtbegriff

mit Beziehung

auf unsere Zeit.

Festrede

gehalten am 12. Dec. als am urkundlichen Stiftungstage der Dorpater Universität

von **Alexander von Ottingen.**

Preis 20 Kop.

Im Verlage von **Carl Meyer** in Hannover ist erschienen:

Lehrbuch der biblischen Geschichte

von

H. Flügge,

Hauptlehrer am Seminar zu Hannover.

I. Das alte Testament.

II. Das neue Testament.

Jeder Band 22½ Bogen gr. 8. geh. à 1 Rbl. 35 Kop.

Von den vielen, ohne Ausnahme günstigsten Beurtheilungen dieses Werkes möge hier nur eine kurze folgen, welche sich im evangelischen Kirchen- und Schulblatt für Schlesien und Posen Jahrg. 1862 Nr. 19 findet:

„Zu einem solchen Seminarlehrer können sich Hannovers Schulen Glück wünschen. Hier ist Kernigkeit, Fülle und lutherische Entschiedenheit. Aus den vorzüglichsten Werken der Neuzeit hat der Verf. seine Resultate geschöpft, und in klarer concentrirter Darstellung entwickelt er die ganze bibl. Geschichte zusammenfassend, erläuternd, weiterführend, wie es gerade nothwendig war. Wir ziehen das Buch dem ähnlichen Vörmannschen Werke bei weitem vor, und halten es nicht nur für Lehrer, sondern auch einerseits für jeden redlichen Schriftforscher, andererseits für Geistliche für eine sehr dankenswerthe Gabe.“

Vorräthig zur geneigten Ansicht in allen Buchhandlungen, in Dorpat bei Universitätsbuchhändler **E. J. Karow**.

In der **C. H. Beck'schen** Buchhandlung in Nördlingen ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen, in Dorpat und Fellin durch **E. J. Karow**:

Johannis Gerhardi Meditationes Sacrae

ad

veram pietatem excitandam et interiorem hominis profectum promovendum.

Denuo recensuit

et vitae Gerhardi delineationem

addidit

Christianus Mayer.

22 Bogen. 8. broch. 68 Kop.

Dieser korrekten und schön ausgestatteten neuen Ausgabe der berühmten „Meditationes“ in dem ursprünglichen lateinischen Texte ist eine vortrefflich geschriebene Biographie Gerhards in deutscher Sprache vorausgeschickt.

Wir glauben hiemit insbesondere jüngern Theologen und Studirenden eine willkommene Gabe zu bieten.

Die geehrten Geistlichen machen wir auf die beiden diesem Hefte beigelegten **Verzeichnisse einiger gediegener theologischer Werke** aus unserm Verlage noch besonders aufmerksam.

Wiesbaden.

C. W. Kreidel's Verlag.

Auf die, laut diesem Hefte beigelegtem Prospectus, in meinen Verlag übergegangenen **Mittheilungen** und **Nachrichten** für die **evangel. Kirche in Rußland** erbitte ich mir zahlreiche neue Subscriptionen.
Riga.

N. Kymmel.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Dozenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Sechster Band.

J a h r g a n g 1 8 6 4.

II. Heft.

Dorpat.

Druck und Verlag von **E. J. Karow**, Universitätsbuchhändler.

1864.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität.
Dorpat, den 6. Mai 1864.

Rector Bidder.

I. Abhandlungen.

1. Beiträge zur Dogmatik.

Mit besonderer Rücksicht auf die Dogmatik von Prof. Dr. Thomajus.

Von

Prof. Dr. Luthardt.

(Fortsetzung und Schluß des ersten Artikels.)

I. Die Lehre von Gott und der ewigen Begründung unserer Gottesgemeinschaft in ihm.

1. Der dogmatische Gesichtspunkt der Gotteslehre.

Welches der Gesichtspunkt sei, von welchem aus in der Dogmatik die Lehre von Gott abzuhandeln, das ist die erste Frage. Sie entscheidet sich von dem materialen Prinzip der Dogmatik aus. Ist dieses das Heil der Gottesgemeinschaft des Menschen in Christo Jesu, so ist das Erste, was in Betracht zu kommen hat, die ewige Begründung dieser Gottesgemeinschaft. Sie liegt nur in Gott, und zwar im Dreieinigen. Darnach bestimmt sich denn auch, wie in der Dogmatik von Gott zu handeln sei. Nicht irgend eine Lehre von Gott überhaupt ist zu geben, sondern von Gott, sofern er eben der ewige Grund jener Gottesgemeinschaft ist. Unter diesen religiösen Gesichtspunkt ist die ganze Lehre von Gott zu stellen und nicht irgendwie spekulativ zu behandeln. Daraus folgt, daß die Sätze, welchen die dogmatischen Aussagen über Gott zuzustreben haben, keine anderen werden sein können als die, daß Gott Liebe sei, d. h. der Gott der Gottesgemeinschaft, und Dreieiniger, d. h. der Gründer und der Vollbringer dieser Gottesgemeinschaft. Alles was sonst von Gott ausgesagt wird, kommt in Betracht nur sofern es hiemit in Zusammenhang steht.

Die Stellung, welche die reformatorische Theologie zu dieser Lehre eingenommen, ist eine Erinnerung hieran. Es ist bekannt, wie sehr Luther den „Schulen“ zürnte, als welche der Teufel reite, die zuoberst anfangen von Gottes Wesen zu spekuliren außer und abgesehen von Christo ¹⁾; wie er dagegen fordert, daß man von der Krippe und vom Kreuz ausgehe, so weiter steige durch Christi Herz zu Gottes Herz und das göttlich gute Vaterherz erkenne. „Das heißt dann Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei Gewalt oder Weisheit (die erschrecklich sind), sondern bei der Güte und Liebe ergreift.“ ²⁾ Wir können im Sinne Luthers sagen, die Theologie müsse Pectoral-Theologie sein, nicht bloß, wie Neander es meint, subjektiv, sondern objektiv: Theologie vom Herzen Gottes — kurz Heilserkenntniß. In diesem Sinne hat Melancthon in seinen locis diese Lehre anfangs ganz weggelassen, und als er sie später hineinnahm, doch mit allem Nachdruck an jenen Gesichtspunkt erinnert. In seinen Vorlesungen über die loci vom Jahre 1533 zur Vorbereitung der neuen Ausgabe von 1535 beginnt er den locus de Deo mit den Worten: nullum invenio exordium aptius huic loco, in quo de natura Dei aliquid dicendum est, quam id quod Christus ait ad Philippum cupientem videre patrem: Philippe, qui videt me, videt et patrem etc. Hanc gravissimam admonitionem teneamus ut discamus Deum quaerere in Christo; in hoc enim voluit patefieri, innotescere et apprehendi. Außer Christo falle man in horrendas tenebras. Nur in Christo gewinne man die rechte Erkenntniß, nämlich practicas cognitiones von Gottes misericordia u. s. w. So ist denn auch in der Ausgabe von 1535 die Gotteslehre behandelt. In den späteren Ausgaben tritt

1) Vgl. bes. seine Auslegung von Joh. 14—16, z. B. zu 14, 10: das ist sein geredet wider solche Flattergeister, so gerne spekuliren von hohen Dingen, wolten ein Loch durch den Himmel bohren und ersen alles was Gott selbst ist und thut, und lassen biweil Christum fahren als dürften sie sein nichts dazu. Erl. Ausg. 49, 83. Und so noch öfter. Vgl. auch zu Joh. 17, 3: „Merke wie Christus in diesem Spruch sein und des Vaters Erkenntniß in einander fließt und bindet, ohne daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedanke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, klos und abgefordert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekulirt und gespielt hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst u. s. w. Erl. Ausg. 50, 182.

2) Erl. Ausg. 11, 161.

aber bereits dieser Gesichtspunkt der Heilserkenntniß mehr zurück und macht dem mehr formalen der offenbarungsmäßigen Gotteserkenntniß Platz: man solle sich an den *patefactum Deum* halten und nicht *vagabundis speculationibus quaerere Deum*. ¹⁾ Dies ist in der folgenden Entwicklung der Dogmatik immer mehr der Fall. So fehlt bei Gerhard jener materiale Gesichtspunkt völlig und den Ausgangspunkt bildet nur die formale Frage: ob und woraus man Gott erkennen könne — nämlich aus *creatura et scriptura* ²⁾. Bei der materialen Bestimmung und Beschreibung des Wesens Gottes selbst aber tritt die Erwägung, daß es sich auch hier um Heilserkenntniß handle, zurück. Es ließ sich kaum erkennen, daß nicht ein römischer Scholastiker, sondern ein Sohn der Kirche der Reformation diese Lehre bearbeitet habe. Bei Cotta aber in seinem appendix zu diesem Abschnitt ³⁾ ist das Bewußtsein, daß das reformatorische Princip auch diese Lehre zu bestimmen habe, völlig geschwunden. Aber bereits vor ihm, bei Quenstedt, und so denn auch bei den folgenden, Hollaz und Buddeus, finden wir kaum eine Spur mehr hievon. Nur in diesem Doppelten bewahrt es sich: daß die Voranstellung der Lehre von Gott gerechtfertigt wird mit dem *finis ultimus*, nämlich der *fruitio Dei*, also mit der Erkenntniß, daß es sich schließlich um die Gemeinschaft Gottes handle, und in dem andern, daß durchgängig als die offenbarungsmäßige Lehre von Gott die Lehre von der Trinität bezeichnet, und daß damit die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes verbunden wird, als wäre sie ebenso eigenthümlich offenbarungsmäßig wie jene.

Es ist unter den Neueren besonders Thomasius, welcher energisch auf den Gesichtspunkt hingewiesen hat, unter welchen eine christliche Dogmatik die Gotteslehre zu stellen habe, nämlich den der Gottesgemeinschaft ⁴⁾. Zwar kennen unsere Alten diesen Gesichtspunkt als *fruitio Dei* auch, aber nur als formalen, nicht als materialen. Während jene sagen: weil Gottesgemeinschaft das letzte Ziel ist, muß die Dogmatik von Gott handeln, so werden wir sagen müssen: weil das Princip auch aller unsrer christlichen Gotteserkenntniß die Gottesgemeinschaft in Christo ist, so haben wir in der

1) z. B. Ed. 1558. Basel. p. 14.

2) I, p. 93.

3) I, p. 153 ff.

4) I, 12 ff.

Dogmatik von Gott nur insofern zu handeln, als er der Gott unserer Gottesgemeinschaft ist.

Damit erledigt sich die Frage der *articuli mixti* und *puri*. In eine Dogmatik gehören *articuli mixti* als solche gar nicht hinein, sondern nur in der Gestalt in welcher sie *articuli puri* sind.

Allerdings wird die Dogmatik, also die theologische Auffassung von Gott, anzuknüpfen haben an das natürliche Bewußtsein, aber nur um alsbald diesem das christliche gegenüberzustellen. Dies gilt denn sofort von den ersten Fragen die hier in Betracht kommen; den nach Gottes Dasein und Gottes Wesen.

2) Das Dasein Gottes.

Während Thomasius die Beweisführung für Gottes Dasein völlig aus der Dogmatik verweist ¹⁾, handelt Philippi zwar davon, aber nur um zu beweisen, daß die spekulativen Beweise für das Dasein Gottes keinen Raum in der christlichen Glaubenslehre finden, sondern nur der Selbsterweis Gottes, welcher in der objektiven Offenbarung und der dieselbe wiederpiegelnden christlichen Glaubenserfahrung gegeben und enthalten ist ²⁾. Und Rahnis hat sie in die Darlegung des allgemein religiösen Bewußtseins hineinverlegt ³⁾.

Bei unsern Dogmatikern werden die Beweise für Gottes Dasein in der Regel ziemlich eingehend und nachdrücklich abgehandelt, sie sind von ihnen nicht ignoriert und etwa erst seit Wolff in die Theologie eingeführt worden, wie man es vielfach darstellt ⁴⁾, sondern sie nehmen bei jenen meistens einen ziemlich bedeutenden Raum ein. Und von Gerhard an, der in der Gotteslehre überhaupt ein stark scholastisches Element in die protestantische Dogmatik einführt und in den Beweisen für Gottes Dasein besonders auf Thomas Aquinas recurriert ⁵⁾, wird es durchweg ausgesprochen, daß ihnen nothwendig eine Stelle in der Dogmatik zukomme, und zwar nicht bloß zur Bekämpfung der Ungläubigen, sondern auch zur Stärkung

des eignen wankenden Glaubens, *ad fidei nostrae confirmationem*. So weist denn auch Calow den Satz Calixts mit Entschiedenheit zurück, daß Gottes Dasein vom Theologen nicht zu beweisen, sondern als natürliche Erkenntniß voranzusetzen sei, und wollte diese Zurückweisung in seinem *consensus repetitus* zum Bekenntniß der Kirche machen ¹⁾. Ja, man holte aus der Schrift und der in ihr niedergelegten Offenbarung einzelne Argumente heraus, wie die Wunder und Weissagungen, mit denen Gottes Dasein im eigentlichen Sinne bewiesen werden sollte ²⁾, als ob, wer der Offenbarung nicht glaubt, diesen Beweis aus ihr gelten ließe, und wer ihr glaubt, desselben noch bedürfte.

Man wird zwar bestimmen müssen, was Radowicz einmal sagt, daß es zu den nothwendigsten Aufgaben der Gegenwart gehöre, den Glauben an das Dasein eines persönlichen Gottes und an die Fortdauer der Seele zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Das heißt: es sind der gegenwärtigen Generation in weiten Kreisen nicht bloß die Grundelemente der christlichen Wahrheit, sondern auch der allgemeinen religiösen Weltanschauung unsicher geworden (oder abhanden gekommen und dadurch die Grundlagen unseres gesammten sittlich-socialen Bestandes erschüttert. Aber eben darum, weil es sich hier um allgemeine menschlich-religiöse Wahrheiten handelt, ist dies nicht Aufgabe der Dogmatik, sondern der Religionsphilosophie. Allerdings hat die Dogmatik anzuknüpfen an das allgemein menschliche religiöse Bewußtsein, aber nur um das zu lehren, was ihren eigenthümlichen Inhalt bildet. Und nicht minder ist gewiß, daß die gewöhnliche Wirklichkeit des allgemeinen menschlichen religiösen Bewußtseins einer Reinigung und Correctur bedarf; aber die Dogmatik hat dieselbe nur in soweit zu vollziehen, als sie sich den nöthigen Unterbau für ihre eigentliche Lehrdarstellung herstellen muß. Dies ist das apologetische Moment,

1) Ed. Hürcke Marburg. Progr. 1846, p. 9: *Rejicimus eos qui docent, quod sit deus, non debere a theologo probari sed tanquam naturaliter supponi, adeoque articulum fidei non esse etc.* Ita docet D. G. Calixtus in epitome theologiae 1634 p. 69, 70 hisce verbis: „de Deo itaque, quoniam lumine rationis e rebus factis Rom. 1 colligit et concludit philosophia, quod sit, quod unus sit etc. huiusmodi missa facit theologus, sive, ut rectius loquar, praesupponit, tanquam, in inferioribus disciplinis tractata et demonstrata, et tantum ea propriis sibiue peculiaribus principiis, nimirum divinis literis, ea persequitur, quae alioquin ingenio humano incognita forent et impervia.“

2) So z. B. Gerhard loci 44 ff. und Hollaz S. 220.

1) I, 12.

2) II, 1—17.

3) I, 153 ff.

4) Vgl. Hase Hutt. 10. Aufl. S. 131. Ev. Dogm. 5. Aufl. S. 113. Hagenbach Dogmengesch. 3. Aufl. S. 66.

5) III, 40 sqq.

welches der Dogmatik in ihren ersten Partien eignet — ähnlich dem Verfahren in der areopagitischen Rede.

Der Satz der Dogmatik selbst über Gottes Dasein lautet demnach nicht daß ein Gott sei oder daß der Gott, den wir zu denken nicht umhin können, wirklich sei, sondern daß der Gott der Heils Offenbarung Gott sei, daß sich also dadurch unser Verhalten zu ihm bestimme als ein Verhalten nicht etwa bloß des Wissens, sondern des Glaubens und der Hoffnung. 1 Petr. 1, 29.

3) Das Wesen Gottes.

Luther spricht es als seine Regel aus, daß er Gott nicht in seiner Majestät, sondern in der Krippe Bethlehems zu erkennen suche ¹⁾. Das heißt: er will nichts wissen von einer spekulativen Gotteserkenntnis, sondern das Wesen Gottes so gefaßt wissen, wie es aus der Heils Offenbarung erkannt wird. Da ist es nun ein Doppeltes, was er hervorhebt. Das Erste ist Gottes Macht, die immer und allenthalben thätig ist — oder mit der Schrift zu reden: Gott ist das Leben. So redet er von Gott besonders in seinem mächtigen Buche de servo arbitrio. Dazu kommt er von der Gewißheit aus, daß unser Heil ausschließlich in Gott begründet und von ihm gewirkt sei. Das Andere ist Gottes Liebe. Und das bezeichnet er als die eigentliche Gotteserkenntnis; denn das heiße Gott recht erkennen, ihn nicht bei seiner Macht oder Weisheit u. dgl., sondern bei seiner Liebe zu erfassen ²⁾. Es bedarf nicht der Erinnerung, wie Luther sich nicht genug thun kann diese zu preisen ³⁾. Mit diesen Gedanken war der Weg angegeben, welchen die Dogmatik zur Entwicklung der Lehre von Gottes Wesen einzuschlagen hatte. Thomasius thut den alten Dogmatikern nicht Unrecht, wenn er ihnen zum Vorwurf macht, daß sie sich in die abstrakten Definitionen der Scholastiker verirrt haben.

Berhard nennt es zwar eine praktische Definition, Gott als die Liebe zu fassen ⁴⁾, aber unvermittelt daneben steht die wissenschaftliche:

1) Sequor autem hanc perpetuam regulam, ut, quantum possem, tales questionem vitem, quae nos protrahunt ad solum summae majestatis. Melius autem et tutius est consistere ad praesepe Christi hominis; plurimum enim periculi in eo est, si in illos labyrinthos divinitatis te involvas. Enarrat. in gen. Exeg. opp. lat. Col. II, 170.

2) Erl. Ausg. 11, 151.

3) Vgl. 3. B. 19, 366.

4) Loci ed. Cotta III, 72.

Deus est essentia spiritualis, simplicissima u. s. w. Diese Definition hatte schon Melancthon eingeführt und sie geht durch die gesamte orthodoxe Dogmatik hindurch. Essentia spiritualis infinita nennt ihn Quenstedt ¹⁾, independens Hollaz ²⁾. Dieser Gottesbegriff wird in aller Abstraktion des reinen bestimmungslosen Seins, wie sie die griechische Götterlehre charakterisirt, ausgeführt ³⁾, in einer Weise, wie sie schließlich für das christliche Bewußtsein unwahr wird. Allerdings ist Gott als persönlicher vorausgesetzt, aber es ist nicht der Begriff der Persönlichkeit, welcher zu Grunde gelegt wird, sondern der des reinen Seins. Die folgende Zeit hebt die Momente der Persönlichkeit mehr hervor. Während die philosophische Richtung in der Theologie das Selbstbewußtsein betont, hat die mehr theologische Richtung mit besonderem Nachdruck den Begriff der Liebe als den Wesensbegriff Gottes an die Spitze gestellt. Da nun Liebe Bezeichnung nicht zunächst des Wesens, sondern des Verhaltens ist, demnach Gott bereits voraussetzt, so ist es nur entsprechende Folgerichtigkeit, wenn Thomasius als das Primäre in Gott den Willen bezeichnet: Gott die absolute Persönlichkeit — demnach das Dreifache, absoluter Wille, Selbstbewußtsein, Sein, zusammengefaßt: Geist.

Aber ist es ein vollziehbarer Gedanke, das Sein als drittes Moment auf Wille und Bewußtsein folgen zu lassen, da es doch neben diesen als eine unterscheidbare Bestimmung von Gott gar nicht zu bestehen vermag? Wie Thomasius, so geht auch Philippi von der Thatfache unserer Gottesgemeinschaft aus, auf Grund deren wir Gott vor Allem als die persönliche Liebe erfahren. Daraus leitet Philippi die drei Bestimmungen ab: Gott ist absolute Substanz, absolutes Subjekt, absolute Liebe. Aber abgesehen von dem Ausdruck „absolute Substanz“, womit die Identität, Independenz und Nothwendigkeit des göttlichen Seins ausgedrückt sein soll, ist es eine dem christlichen Bewußtsein fern liegende Abstraktion, Gott zuerst als Sein, und dann erst als Persönlichkeit zu beschreiben, statt alle Aussagen über Gott Aussagen über dies „Subjekt“ sein zu lassen. Philippi tadelt Thomasius darum, daß er, „gegen den allgemeinen kirchli-

1) I, 284.

2) p. 229.

3) Deus est mera et simplicissima essentia. Deus est simplicissima simplicitas. In Deo idem est esse et intelligere et velle. Berh. loci III, 73 sqq., Thomaf. I, 32, 24 ff.

den Consensus“, den Willen als das Primitive in Gott fasse ¹⁾. Aber ist es denn ein Produkt der Energie christlichen Glaubens, Gott vor Allem als das Sein, als τὸ ὄντως ὄν zu fassen, und nicht vielmehr ein Erzeugniß heidnischer Philosophie, deren Tradition, und wenn sie noch so alt ist, kein Recht der Existenz in der Kirche konstituiert? Es ist die Weise philosophischer Betrachtung vom Sein auszugehen, um von da aus die Persönlichkeit zu gewinnen ²⁾. Das ist ihre höchste Aufgabe in Betreff Gottes, die sie zu lösen vermag. Die Theologie dagegen hat damit zu beginnen. Ihr Gott ist von vornherein ein persönlicher. Von diesem hat sie nun zu sagen, was er sei. Da kann sie nun gar nicht mehr zu solchen abstrakten Bestimmungen, wie daß er das schlechthin einfache Sein — *mera et simplicissima essentia* — kommen, sondern wenn sie ihn *ens* nennt, so muß sie dem gleich inhaltsvolle Bestimmungen geben. Wird Gott theologisch nicht sofort in seiner konkreten Bestimmtheit und Lebendigkeit gefaßt, so wird entweder dem Deismus oder dem Pantheismus der Weg gebahnt. Diese doppelte Konsequenz hat der abstrakte Gottesbegriff unserer Alten wenigstens nicht abgeschnitten ³⁾.

Das Niedrigste, was von Gott gesagt werden kann, ist offenbar, daß er *causa sui*, seine eigene That, sei. Das hat nicht bloß die negative Bedeutung, die Begründung Gottes durch etwas Außergöttliches zu verneinen, wie Philippi meint ⁴⁾, sondern auch die positive, ihn in der Einheit des Seins und Werdens aus ihm selber zu erfassen. Und das ist nicht eine von der Schrift verlassene Spekulation, wie derselbe behauptet ⁵⁾, sondern ist mit der Schriftbezeichnung Gottes als des Lebens gesagt.

Wenn ich recht sehe, sind die umfassendsten Aussagen, welche die Schrift von Gott thut, die, daß er das Leben, daß er das Licht, daß er die Liebe sei. Das erste — diese mehr metaphysische Gottesbezeichnung — schließt die Bestimmungen der Weisheit und Geistigkeit in sich. So Gott zunächst zu fassen, sind wir veranlaßt, sofern er uns vor Allem als Grund und

Ziel unseres gesammten Lebens zum Bewußtsein kommt: *tu nos creasti ad te et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*. Als persönliche aber sind wir sittliche Wesen, und Gott ist unser (als sittlicher Wesen) Grund und Ziel. Das ist er als Licht, d. i. als der sich selbst gleiche und somit heilige, als welcher er Allem, was er nicht ist, entnommen ist und es von sich ausschließt und was ihm widerstreitet verneint. Darin liegt denn, daß Gott der Selbstgleiche oder Unveränderliche und Vollkommene, der Wahre und der Gute ist. Das ist die ethische Erhebung des Gottesbegriffes, welche Thomasius dadurch vollzieht, daß er auf seine drei Bestimmungen des Willens, des Selbstbewußtseins und des Seins die weitere folgen läßt: Gott ist absolute Vollkommenheit. Daß aber Gott sich zum Grunde und Ziele unsrer Gottesgemeinschaft gesetzt hat, das läßt ihn uns als die Liebe erkennen, und zwar nicht zunächst als die Liebe zu sich selbst, sondern zu uns, als *caritas libera*, als *bonum communicativum sui*, nämlich *ad extra*.

In diesen Aussagen über Gott sind bereits die Wesensbestimmtheiten Gottes enthalten. Es ist ein Verdienst von Thomasius' Dogmatik diese von den gewöhnlichen Eigenschaftsaussagen scharf gesondert zu haben. Thomasius nennt als solche Wesensbestimmtheiten: absolute Macht, absolute Intelligenz und absolute Seligkeit. Durch die Trinität bestimmen sie sich ihm dann zur Heiligkeit, Wahrheit und Liebe. Aber ich kann es nicht gerechtfertigt finden, daß nur im Zusammenhange mit der Trinität von Gott Heiligkeit ausgesagt wird. Sie eignet ihm als Gott und nicht erst als trinitarischem. Gott kann gar nicht anders denn als heiliger gedacht werden, wenn er überhaupt ethisch gedacht werden soll. Weiter aber: warum sollte die absolute Seligkeit weniger dem Trinitarischen eignen, als die Heiligkeit, da doch Gott der Selige ist sofern er in sich selbst sein völliges Genüge hat und sich abschließt, Gott aber zum rechten Abschluß seines Selbstlebens in der trinitarischen Selbstentfaltung gelangt? So vermag ich denn der Zuweisung der Macht, Intelligenz und Seligkeit an die Gottheit, der Heiligkeit, Wahrheit und Liebe an die Trinität keine innere Begründung zuzugestehen.

Wir werden die Wesensbestimmtheiten Gottes in jener dreifachen Aussage von Gott, daß er das Leben, das Licht und die Liebe sei, zu suchen haben. Die Momente, welche darin enthalten sind und oben angedeutet worden, machen die Wesensbestimmtheiten Gottes aus. In ihnen vollzieht sich das in sich geschlossene Selbstleben Gottes; in dieser Geschlossenheit ist

1) II, 63 f.

2) Vgl. z. B. Schade über den Gegensatz des theist. und pantheist. Standpunkts. 1648. S. 155 ff., 174, 201, 205. — Schelling, Philos. der Mythol. 1857. S. 29 ff.

3) Vgl. Auberlen, die göttliche Offenbarung I, 192 ff. Vgl. auch Schelling a. a. O. S. 77 f.

4) II, 64.

5) II, 65.

er der in sich selbst Befriedigte, d. i. der Selige. Sofern sich aber die Fülle seines Wesens entfaltet und erschließt, ist er der Herrliche.

Jene Wesensbestimmtheiten nun sind es, die so zu Gott gehören, daß er sie nicht aufgeben kann ohne aufzuhören, er selbst zu sein. Anders verhält sich's mit den Eigenschaften im gewöhnlichen Sinn.

4) Die Eigenschaften.

Die in der Kirche von Alters her herrschende Ansicht über die göttlichen Eigenschaften lautet: *attributa sunt ipsa essentia*. Dann ist's allerdings unfraglich, um sofort die für die Christologie bedeutsame Konsequenz dieses Satzes zu nennen, daß von einem Verzicht Christi auf die Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit bei seiner Menschwerdung nicht die Rede sein kann. Es ist ganz konsequent, wenn die Konfessionsformel diese Meinung als eine arianische zurückweist; denn sie muß das göttliche Wesen Christi alteriren. Diese Zurückweisung ist richtig, wenn jener Vordersatz richtig ist. Mit ihm allein steht und fällt sie. Aber es fragt sich ob jenes der Fall ist.

Jene Ansicht von der Identität des Wesens und der Eigenschaften verwickelt sich in unlösbare Schwierigkeiten. Machen die Eigenschaften das Wesen aus und soll dasselbe doch ein schlechthin einfaches sein, so müssen die Eigenschaften sich immer wieder in das reine, einfache Sein Gottes auflösen und aller reale Unterschied zwischen den Eigenschaften muß verneint werden. Da kommt man denn konsequent zu Sätzen wie jener augustinische: *eadem magnitudo eius est quae sapientia et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo et eadem veritas quae illa omnia, et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse* ¹⁾, eine Betrachtungsweise, welche durch die gesammte spätere Dogmatik hindurchgeht ²⁾. Aber es liegt auf der Hand, daß hier nicht bloß alle Vorstellung, sondern auch alles begriffliche Denken aufhört. Denn eine Weisheit die identisch ist mit der Größe u. dgl. ist kein vollziehbarer Gedanke mehr, sondern ein bloßes Wort. Nicht minder widerspricht dies dem religiösen

Bewußtsein. Wenn unser Bekenntniß zwischen Präscienz und Prädestination mit Recht unterscheidet, so ist das nicht bloß ein subjektiver, sondern ein objektiv in Gott selbst begründeter Unterschied. Sein Wissen ist in objektiver Wirklichkeit und nicht bloß in unsrem Denken, nicht identisch mit seinem Wollen, und seine Strafgerechtigkeit nicht identisch mit seiner Gnade u. s. w. Das einfach christliche Bewußtsein wird sich nie einreden lassen, daß die Objektivirung dieser Unterschiede „socinianische Verendlichung des Gottesbegriffs“, und jene Identificirung der Unterschiede durch das Denken der abstraktesten Abstraktion allein „die richtige und einzig mögliche Mitte zwischen pantheistischer Entleerung und socinianischer Verendlichung des Gottesbegriffs“ sei ¹⁾.

Zum Andern: Machen die Eigenschaften das Wesen Gottes aus und sollen sie doch nicht dessen Einfachheit aufheben, so können sie nicht eigentliche Bestimmtheiten des göttlichen Wesens selbst, sondern nur Momente unsers Gottesbegriffs sein — *conceptus essentiae divinae inadeguati* — ²⁾, fallen also nicht auf die objektive, sondern auf die subjektive Seite: das ist der zweite Satz der Eigenschaftslehre der alten Dogmatik, wie er der Sache nach bis auf Schleiermacher und Philippi herabgeht. Aber Macht und Liebe, Gnade und Zorn u. s. w. sind nicht bloß verschiedene Auffassungen von Gott, verschiedene Beziehungen unsres Gottesbewußtseins auf Gott, sondern eine objektiv reale Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Beziehung Gottes zu uns.

Allen diesen Unzuträglichkeiten entgehen wir, wenn wir den alten Irrthum von der Identität des Wesens und der Eigenschaften aufgeben. Wir müssen von den Wesensbestimmtheiten auf das Bestimmteste die Eigenschaften sondern, welche das Verhältniß und Verhalten Gottes zur Welt bezeichnen. Dies mit Nachdruck geltend gemacht zu haben, muß ich als ein besonderes Verdienst von Thomasius bezeichnen. Die Konsequenz dieser ver-

1) Philippi II, 33.

2) Quenstedt I, 284. Vgl. noch p. 297: *si proprie et accurate loqui velimus, deus nullas habet proprietates sed mera et simplicissima est essentia, quae nec realem differentiam, nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. Quia vero simplicissimam dei essentiam uno adaequato conceptu adaequate concipere non possumus, ideo inadaequatis et distinctis conceptibus, inadaequate essentiam divinam repraesentantibus, eam apprehendimus, quos inadaequatos conceptus, qui a parte rei essentiae divinae identificantur et a nobis per modum affectionum apprehenduntur, attributa vocamus. Et sic intellectus noster distinguit quae a parte rei distincta non sunt.*

1) de Trin. VI, 7.

2) Vgl. z. B. Quenst. I, 300: *attributa dei essentialia neque ab essentia divina neque inter se realiter aut et natura rei — sed ratione tantum distinguuntur.*

änderten Fassung des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaften für die Christologie ist unverfälscht. Denn nun stehen und fallen die beiden von der Konfordinformel identifizierten Sätze, daß bei Christi Menschwerdung das göttliche Wesen und daß die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit unalteriert geblieben seien, nicht mehr mit einander. Man kann in jenem mit dem Bekenntniß völlig stimmen, und doch in diesem mit ihren Worten in Widerspruch stehen. Das ist nicht eine Differenz des Glaubens und seiner Lehre, sondern der theologischen Fassung des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaften. Man mag vielleicht Bedenken tragen von einem Aufgeben dieser Eigenschaften zu sprechen. Diese Ausdrucksweise ist nicht ganz der Sache entsprechend, weil sie die Eigenschaften wie eine Sache behandelt, da sie doch nur ein Verhältniß, nämlich Gottes Stellung zur Welt, bezeichnen. Um diese aber handelt es sich bei der Menschwerdung. Die Stellung Christi zur Welt wird mit Nothwendigkeit eine andere, da er als Mensch in sie einging. Da kann also von jenen Eigenschaften gar nicht mehr die Rede sein. Das ist nicht eine Frage um Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, sondern um Veränderung der geschichtlichen Stellung Gottes zur Welt. Diese ist aber so lange möglich als Gott ein lebendiger und ein Gott der Geschichte ist; und Verschiedenheit der Stellung Gottes zur Welt ist, auch abgesehen von der Menschwerdung, bereits wirklich. Denn daß es eine Sphäre freier Selbstbestimmung des Menschen giebt, ist nur dadurch ermöglicht, daß Gott dem Gebiete menschlichen Wollens gegenüber die Machtstellung nicht einnimmt, die er sich dem übrigen creatürlichen Sein und Leben gegenüber gegeben hat. So kann die Weltstellung Gottes sich ändern, ohne daß Gottes Wesen sich ändert.

Aber allerdings muß ein Verhältniß sein zwischen Gottes Wesen und Gottes Weltstellung. Gerhard wie Quenstedt sprechen wiederholt aus, daß in Gott nichts Accidentelles sei, weil er der schlechthin einfache sei ¹⁾. Darin liegt die auch von uns anzuerkennende Wahrheit, daß die Eigenschaften der göttlichen Weltstellung nicht als etwas Zufälliges zum Wesen Gottes hinzutreten können, ohne in innerer Beziehung zu demselben zu stehen,

1) Gerh. loci ed. Cotta II, 108: nihil est in deo quod non sit ipse deus. Nulla in deo sunt accidentia. Essentia divina identificat sibi omnia quae sunt in divinis. — Quenst. I, 286 p. 238: in deum enim non cadunt accidentia ob summam eius simplicitatem.

sondern sich aus dem Verhältniß des göttlichen Wesens zur Welt ergeben. Man kann also nicht ohne Weiteres von einem Aufgeben dieser Eigenschaften von Seiten Gottes sprechen, ohne zu fragen, ob das göttliche Wesen dieselben nicht mit Nothwendigkeit fordere, wenn es überhaupt in Verhältniß zur Welt steht. Gott kann nie aufhören allmächtig u. s. w. zu sein, d. h. er kann nie aufhören Gott der Welt zu sein. Die Wesensbestimmtheiten bezeichnen das übergeschichtliche Leben Gottes, diese Eigenschaften sein geschichtliches der Welt zugekehrtes Leben. Zwischen beiden muß ein inneres Verhältniß stattfinden; sie können nicht zufällig und dualistisch neben einander stehen. Aber Gottes geschichtliches Leben kann ein doppeltes sein, wie es unsrem Willen gegenüber ein doppeltes ist: ein Machtverhältniß, welches unser Willensvermögen begründet, und ein Liebesverhältniß, welches unsrem Wollen gegenüber sich als Macht verneint. In wie weit sich Gott als Mensch verneint, das ist bedingt durch den Willen der Liebe. Dies für unmöglich erklären, heißt einen bloß physischen und nicht einen ethischen Gottesbegriff haben, heißt nur einen Gott der Natur und nicht einen Gott der Heilsgeschichte kennen. Gott hört nie auf jenes zu sein, so kann Gott nie aufhören allmächtig u. s. w. zu sein. Aber er kann mit dieser Machtstellung zur Welt zugleich ein anderes Verhältniß verbinden, welches die Verneinung der Machtstellung ist. Das ist geschehen in Jesu. Aber was hier geschehen ist, ist nichts schlechthin Neues, sondern nur die höchste Vertiefung eines schon vorher begonnenen Verhältnisses.

Das Ausgesprochene steht in Widerspruch nicht bloß mit dem Satz unserer alten Dogmatiker von der schlechthinigen Einfachheit Gottes, sondern auch mit dem andern von seiner absoluten Unveränderlichkeit. Das religiöse Interesse ist die Unveränderlichkeit Gottes mit seiner Lebendigkeit zu verbinden. Denn allerdings wird jene vom religiösen Bedürfniß gefordert: Gott muß Gott bleiben und wie in seinem Wesen so in seinem Wollen und Denken sich gleich bleiben, um eine sichere Stütze des Glaubens zu sein. Und doch zugleich auch muß er dem wechselnden Moment angehören und mit uns leben, damit wir mit ihm leben können. Der vorchristlichen Denkweise fiel beides auseinander in das unbewegliche Verhältniß und die leicht beweglichen Götter. Der biblischen Anschauung ist Gott der schlechthin sich gleich bleibende und doch schlechthin lebendige, der sich in seinem Verhalten bestimmen läßt vom Verhalten der Menschen. Aber wie vermitteln sich beide Momente? Die Kirche hat von Anfang an die

Unveränderlichkeit Gottes auf das Nachdrücklichste betont, und bei unseren Dogmatikern hat dieselbe eine so einseitige dogmatische Ausbildung auf Kosten der Lebendigkeit Gottes erfahren, daß dadurch eine Reaktion nothwendig hervorgerufen wurde. Sie ist vornämlich durch das christologische Interesse herbeigeführt und gestützt worden. Dorner bekämpft die „theopantische“ Theorie der neueren Kenotiker, welche die Wahrheit von der Unveränderlichkeit Gottes verlege ¹⁾, aber nicht minder muß er die Lehre unserer alten Dogmatiker hierüber, wie sie bei Schleiermacher sich wiederholt und ihre Konsequenzen zieht, bestreiten ²⁾. Es ist ein altkirchlicher Satz: in Deum nulla cadit mutatio. Seine Begründung suchte man in dem Begriffe der absoluten Einfachheit Gottes. Diese Anschauung ging von Augustin und vom Areopagiten in die spätere Theologie der Kirche über. Bei jenem hängt sie mit seinem Prädestinarianismus, bei diesem mit seinem neoplatonischen Alexandrinismus, diesem heidnisch-philosophischen Boden seiner Mystik, zusammen. Auf beide Autoritäten, und nicht am wenigsten auf den Areopagiten, gehen unsere Dogmatiker in der Gotteslehre mit Vorliebe zurück ³⁾. Weder durch die Schöpfung noch durch die Menschwerdung u. s. w., führt Gerhard aus, ist Gottes Unveränderlichkeit wie seines Wesens so seines Willens alterirt worden, die Veränderungen fallen auf die Seite der Kreatur, nicht Gottes ⁴⁾. Allerdings spricht Gerhard nur davon, daß z. B. durch die Schöpfung keine mutatio in divina essentia facta sit, aber er schweigt davon, daß damit doch eine Veränderung in Gottes Verhalten gegeben ist, und er zieht aus jenem Satze Folgerungen, welche diesen negiren. So wird ihm z. B. der Zorn Gottes wider die Sünder zur bloßen Selbstberaubung der göttlichen Liebe von Seiten des Menschen ⁵⁾. In demselben Sinne, nur noch entschiedener, lehrt Quenstedt: Gott eignet die schlechthinige Identität, welche alle physische wie ethische Bewegung ausschließt. Nicht bloß die Unveränderlichkeit des Wesens,

sondern auch des Wissens und des göttlichen Willens müsse man behaupten, so daß Gott seine Beschlüsse nicht ändere noch zurücknehme ¹⁾. Da man könne eigentlich gar nicht sagen daß Gott einzelne Beschlüsse fasse oder Willensakte habe. Denn da Gott die absolute Vollkommenheit sei, so gebe es in ihm keine Potentialität, welche erst zur Aktualität werde ²⁾. Wird da Gott unus et simplicissimus actus, so giebt es — erwidert Quenstedt auf die Einwendungen des Socinianers Crell — in Gott nicht multiplicatus z. B. der Welterschöpfung, der Erlösung u. s. w., sondern sie sind alle unus et simplex actus, und so sind die göttlichen Dekrete, sofern sie der innergöttliche Willensakt Gottes sind, ipsa dei essentia ³⁾; sofern sie in Gott sind, sind sie daher auch necessaria, nicht libera ⁴⁾. Der Akt des göttlichen Willensbeschlusses unterscheidet sich vom göttlichen Wesen nicht real, sondern nur in unserm Denken ⁵⁾.

Somit bleibt Gott völlig außer aller Geschichte. Nicht bloß sein innergöttliches Selbstleben, sondern auch sein Leben, sofern es wissend und wollend der Welt zugekehrt ist, verharrt in ewiger unveränderlicher Selbstgleichheit und Einfachheit. Gott geht nicht in Wirklichkeit in die Geschichte ein, er wird nicht ein Gott auch des Moments, sondern bleibt nur ein Gott der ewigen Gegenwärtigkeit. Aber eine solche Anschauung genügt vor Allem nicht dem religiösen Interesse, sondern widerspricht ihm. Das religiöse Interesse fordert einen Gott des lebendigen persönlichen Verkehrs. Zwischen jenem Gott der unveränderlichen Selbstgleichheit aber und uns Menschen des wechselnden Moments ist kein reales Verhältniß; beide fallen ganz außer einander, ohne sich zu berühren. Weder Gottes Handeln mit uns in seiner mannigfaltigen inneren und äußeren Selbstbezeugung, noch unser Handeln mit ihm im Gebet hat dann volle Wirklichkeit. Denn je-

1) Jahrbücher für deutsche Theologie I, 361—416.

2) a. a. O. II, 440—500.

3) Vgl. z. B. Gerhard I, 109.

4) I, 108—111.

5) p. 110 § 54: deus est aeternum et immutabile bonum; qui vero magis diligit tenebras quam lucem, iste ipsum privat bonitate dei omnibus obvia nulla interim facta in deo mutatione. August. — cum deus mutare dicitur voluntatem suam ut quibus leniverat verbi gratia reddatur iratus, illi potius quam ipse mutantur et eam quodammodo mutatum in his quae patiuntur inveniunt.

1) I, 288: *Immutabilitas dei est perpetua essentiae divinae et omnium eius perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum tum ethicum — decreta sua non mutat aut retractat. Non tantum immutabilitas essentiae divinae est asserenda sed etiam immutabilitas tum ratione intellectus — tum ratione voluntatis et sententiae quod non mutat eam, nec illius eum poeniteat. — Deus ut in essentia sua non mutatur, ita nec decreta sua tam in promissionibus, quam comminationibus mutat.*

2) I, 309: deus est summe et infinite perfectus adeoque in deo nihil potentialitatis quae actualitati directe opposita sit.

3) I, 299. IX.

4) I. c. X.

5) I. c. XII, p. 310. XI.

ne als wirklicher Akt steht außer Gott, ist nicht ein gegenwärtiger Akt Gottes selbst, sondern geht unter in dem einen ewigen selbstgleichen actus purissimus Gottes; das andere aber berührt Gott nicht in gegenwärtiger Wirklichkeit, sondern verschwindet in dem einen ewigen einfachen Akte göttlichen Wissens und Wollens. So wird folgerichtig die Lehre von den göttlichen Gnadenmitteln und der Gnadenbezeugung alterirt, nicht minder der Trost des Gebetes getrübt wie die Gewißheit von der Macht des Gebetes. Hat Gott nicht das Gebet der Gläubigen zu einem Faktor seiner Weltregierung gemacht? Damit ist jene Lehre von der schlechthinigen Unveränderlichkeit Gottes nicht in Einklang zu bringen.

Die Konsequenzen jener Lehre erstrecken sich aber noch weiter. Sie führen zu deterministischen wie zu deistischen Anschauungen. Lösen sich die Dekrete Gottes auf in den einen göttlichen Willensakt, der, sofern er in Gott ist, ein nothwendiger, nicht ein freier ist, so wird das Sein der Welt nothwendig und steht auch ihre Geschichte unter dem Gesetze der Nothwendigkeit. Ist kein Unterschied zwischen dem Wissen und Wollen in Gott, so ist alles Geschehene gleicherweise durch Gott bedingt, und sind die freien Kausalitäten für Gottes Willen in keiner Weise bedingend, so giebt es überhaupt keine Freiheit und die Welt hört auf ein Gebiet sittlicher Freiheit und sittlichen Lebens zu sein. Nicht minder aber gilt das Andere, daß die Konsequenz jener Anschauung zu einer deistischen Scheidung zwischen Gott und Welt führt, da alle Bewegung nur auf die Seite der Welt fällt, Gott aber schlechthin sine motu ist, also kein reales lebendiges Verhältniß zwischen dem bewegungslosen Gott und der bewegten Welt stattfindet. Und so werden wir von dieser Betrachtung zu demselben Satz zurückgeführt, den wir derselben vorangeschickt, daß der abstrakte Gottesbegriff der alten Dogmatik dem Pantheismus wie dem Deismus den Weg gebahnt habe.

Gott ist in seinem Selbstleben der sich stets gleiche und mit sich identische, sein Wissen ein gegenwärtiges, sein Wollen ein einheitliches. Die Welt dagegen ist das Nebeneinander und Nacheinander. Gottes Selbstleben ist ein übergeschichtliches, das Leben der Welt ein geschichtliches. So steht dieses außer jenem und bildet nicht den Inhalt des göttlichen Lebens. Das ist gewiß. Aber das ist nicht die volle Beschreibung des Verhältnisses, das zwischen Gott und der Welt stattfindet. Denn wäre nichts als dies, so bestände dieses Verhältniß darin, daß im Grunde kein Verhältniß zwischen beiden stattfände. Es genügt auch nicht Gott nicht bloß transcendent, son-

dern auch der Welt immanent, aber so immanent sein zu lassen, daß Gott dabei lediglich in seinem Selbstleben und dessen Existenzweise verharret, während die Seinsweise der Welt und ihres Lebens ihm rein äußerlich bleibt. Gott ist nur dann der weltgegenwärtige in Wahrheit, wenn er in Wahrheit in das Nacheinander und Nebeneinander des geschichtlichen Weltlebens eingeht, ohne daß er doch aufhört der in sich seiende und somit der Uebergeschichtliche zu sein. Es finden nicht bloß Lebensbeziehungen des Menschen zu Gott, sondern auch Lebensbeziehungen Gottes zum Menschen statt, und es ändern sich nicht bloß jene, sondern auch diese. So fordert es nicht bloß das Interesse der Frömmigkeit unabweisbar, sondern auch der richtige Gottesbegriff als nicht bloß eines höchsten Wesens, sondern der lebendigen absoluten Persönlichkeit ¹⁾. Dann aber muß man sagen, daß Gott ein Doppelleben führt, in sich und in der Welt, ein übergeschichtliches und ein geschichtliches. Es ist jenes selbst, das in dieses eingeht, aber damit in eine gegensätzliche Form seines Daseins. Der Gegensatz der doppelten Seinsweise Gottes kann sich steigern, Gott in sich auseinandertreten bis zur äußersten Grenze — wenn nur der Zusammenhang beider gewahrt bleibt, welcher in der Identität des Lebensinhalts in beiden Seinsweisen desselben besteht. Die äußerste Grenze hat diese Spannung des Gegensatzes in Gott erreicht in Jesu Christo dem Gekreuzigten. Aber bereits das Eingehen Gottes in die geschichtliche Welt überhaupt ist der Anfang dieser Spannung. Daß Gott in eine solche geschichtliche Daseinsweise eingeht, ist eine Selbstverleugnung Gottes, etwas, zu dem er sich selbst bequemt. Denn es ist nicht die seinem Sein, wie es an sich ist, adäquate Daseinsweise, aber sie entspricht seiner Liebe, sie ist eine That seiner Liebe. Liebe ist Selbstverleugnung und Gemeinschaft. Beides ist jenes Eingehen Gottes in die Geschichte. Darin also liegt der Grundfehler der alten Dogmatik, daß ihr Gottesbegriff zu einseitig metaphysisch, zu wenig geschichtlich gefaßt ist. Und das hat darin seinen Grund, daß er zu sehr der Philosophie, zu wenig der Heilsoffenbarung und Heilserfahrung entnommen ist. Damit sind wir in den Ausgangspunkt unserer Untersuchung über die Gotteslehre zurückgeführt.

1) Vgl. Dorner a. a. O. II, 475.

2. Was lehrt die heilige Schrift über den Zustand der Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung?

Von

Pastor Eberhard
in Goldenbek (Estland).

Es ist zunächst ein rein praktisches Bedürfnis, das mich veranlaßt hat, vorstehende Frage aufzuwerfen und zu beantworten. Es liegt ja dem Christen nichts näher, als die Frage: was wird aus meiner Seele, wenn ich sterbe? Wohin gelangt sie und welcher Zustand erwartet sie? Oft werden gerade solche Fragen an den Prediger gerichtet. Um aber dann eine feste und sichere Antwort geben zu können, muß man klar erkannt haben, was die Schrift in dieser Beziehung lehrt. — Zur Zeit des herrschenden Rationalismus begnügte man sich freilich, solche Fragende mit möglichst vielen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele abzuspeisen und sprach vornehmlich von dem neuen, schönen Dasein, dem man entgegengehe. Das Wiedersehen unserer Lieben trat als Hauptmoment der Hoffnung in den Vordergrund, die Beziehung zu Gott und Christo dagegen in den Hintergrund, wo sie nicht gänzlich übergegangen wurde. Ueber solche vage Phantastiegebilde ist der natürlich hinaus, der auch nur die Elemente des Christenthums kennen gelernt hat, der nicht auf dem schwankenden Grunde menschlicher Meinungen und Vernunftschlüsse, sondern auf dem unerschütterlich festen Grunde der heiligen Schrift steht. Daß nicht bloß unsere Seele nach dem Tode fortlebt, sondern auch der Leib zu unvergänglicher Herrlichkeit auferweckt werden soll; daß wir in verklärter Leiblichkeit auf der neuen Erde in dem neuen Jerusalem bei dem Herrn ewig leben werden: darüber herrscht unter denen, die das Wort Gottes zur Norm ihres Glaubens und Hoffens gemacht haben, kein Streit, weil die ganze Schrift des A. und N. Testaments auf dieses Endziel unseres Daseins hinweist, und uns mit klaren, unzweideutigen Worten darüber belehrt.

Dagegen findet über den sogenannten Zwischenzustand der Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung solche Einhelligkeit des Bekenntnisses unter den schriftkundigen Christen nicht statt, weil hierüber in der Schrift die Belehrungen viel spärlicher und in einer Weise gegeben werden, daß Irrthum und Mißverstand leichter möglich sind. Namentlich ist es die Lehre vom Hades oder vom Todtenreiche, welche in neuerer Zeit die Gemüther der Gläubigen vielfach beschäftigt und oft auch beunruhigt. Viele christliche Lehrer nämlich verweisen die Seelen aller Verstorbenen, der Gläubigen wie der Ungläubigen in den Hades, und wenn selbst Männer, wie Harms in Hermannsburg behaupten, daß nach der Schrift dieser Hades, in den wir Alle ohne Ausnahme hingelangen, im Mittelpunkte der Erde liegt¹⁾, so ist es wohl erklärlich, daß solche Lehre manche Gemüther beunruhigt und bekümmert. Widerstrebt sie doch in der That schon dem natürlichen und noch mehr dem christlichen Gefühl und Bewußtsein, das nach der innigsten Vereinigung mit dem Herrn sich seht. Wenn freilich jene Behauptung wirklich klare und unwidersprechliche Lehre der Schrift wäre, so müßten wir unser christliches Gefühl und Bewußtsein, das auch in seinen höchsten und heiligsten Momenten leicht dem Irrthum unterworfen ist, unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen. Aber nicht allein das, — wir müßten in diesen Stücken auch mit der Vergangenheit unserer evangelischen Kirche brechen. Denn nicht bloß lehren unsere alten Kirchenlehrer, daß die Seelen der Gläubigen unmittelbar nach dem Tode in den Himmel kommen²⁾, auch unsere alten Kirchenlieder sprechen einmü-

1) Vgl.: „Die Lehre der h. Schrift von den letzten Dingen“ (abgedruckt aus dem Hermannsb. Missionsblatt). Ich gestehe, daß diese an sich kleine und unbedeutende Broschüre mir den ersten Anlaß zu den hier mitgetheilten Schriftstudien gegeben. Denn die dort so zuversichtlich als Schriftlehre ausgesprochene Behauptung, daß auch die Seelen der Gläubigen unter die Erde in den Hades gelangen, machte mich, eben weil sie die Behauptung eines anerkannt kirchlich-gläubigen und innigst verehrten Mannes war, gewaltig stutzen, indem sie meiner bisherigen Anschauung und Lehrweise so völlig widersprach. Deshalb reizte sie mich, der Sache tiefer auf den Grund zu gehen, und genau in der Schrift zu forschen „ob sich's also hielte.“ Das Resultat ist freilich, daß ich in meiner schon früher gewonnenen Schriftanschauung nur noch mehr bekräftigt und befestigt worden bin.

2) Joh. Gerhard: Talia receptacula (quo animae a corpore separatae congregantur) scriptura enumerat duo, quorum unum animabus piorum praeparatum vocatur coelum, alterum animabus impiorum destinatum vocatur infernus. Luther selbst freilich schwankt noch in seiner Meinung darüber. Einmal nennt er

thig diese Hoffnung und Zuversicht aus. „O wie selig seid ihr doch ihr Frommen, die ihr durch den Tod zu Gott gekommen.“ „Herr nun laß in Frieden, lebensatt und müde, deinen Diener fahren zu den Himmelschaaren.“ „Gerne will ich sterben und den Himmel erben.“ Solche Lieder könnten wir — hätte jene Behauptung wirklich Recht — nicht mehr aus Herzensgrund singen, oder müßten sie bedeutend verändern. Ehe wir uns aber hiezu verstehen, lohnt es sich wohl genau zuzusehen, ob es denn wirklich so ausgemachte Schriftlehre ist, daß wir allzumal in den Hades und zwar unter die Erde kommen.

Daß der Tod, die gewaltsame Trennung der Seele von dem Leibe, nicht die ursprüngliche Ordnung Gottes, sondern Folge und Strafe der Sünde ist (Röm. 6, 23), — das weiß und bekennet jeder schriftgläubige Christ. Mag auch der Unglaube im Namen der Naturwissenschaft noch so viel dagegen einzuwenden haben: das kann den Christen nicht irre machen. Er weiß, daß die Kompetenz der Naturwissenschaft nur für die gegenwärtige Ordnung der Dinge gilt, nicht aber auf den Urzustand des Menschen sich erstreckt. Ueber diesen kann uns nur die Offenbarung Gottes in der heil. Schrift belehren. Die Schrift aber sagt deutlich, daß der Tod dem Menschen nicht ursprünglich bestimmt ist, sondern als Strafe für seine Sünde ihm angedroht wird und eintritt (1 Mos. 2, 17. Röm. 5, 12). Der Mensch als geschaffenes persönliches Wesen, hat nur in Gott sein Leben. Durch die Losreißung von Gott, dem einigen, ewigen Urquell des Lebens, mußte nothwendig die Negation des Lebens, d. h. der Tod zuerst in das Centrum seiner Persönlichkeit und von da in die Peripherie seiner ganzen Natur eindringen, und diese verderbend, auflösend, zerstörend wirken. Wie diese Losreißung von Gott aber den Satan zum Urheber hat, so wird auch der Tod als nothwendige Folge der Sünde auf den Satan zurückgeführt. Der Tod ist das Machtgebiet des Argen (Hebr. 2, 14), der deshalb ein Menschenmörder von Anfang heißt (Joh. 8, 44). Der Tod nun, als die Zer-

den Ruheort der Frommen auch Scheol: „Die Schrift sagt, daß die Heiligen und Gerechten in ihr Scheolath gehen, da sie des allerangenehmsten und süßesten Friedens und Ruhe genießen.“ Dagegen heißt es im II. Katechismus, unserer Bekenntnisschrift bei der 7. Bitte: „daß der Vater im Himmel . . . wenn unser Stündlein kommt, uns ein seliges Ende bescheere, und mit Gnaden von diesem Jammerthal zu sich nehme in den Himmel.“

reißung der Gott gewollten Einheit des Leibes und der Seele, hat, da der Mensch als persönliches Wesen nicht aufhören kann zu bestehen, den Todeszustand zum Gefolge. Dieser Todeszustand wird, lokal gefaßt, in der Schrift Scheol oder Hades genannt, d. h. Todtenreich oder Hölle (wie Luther meist übersezt).

Das Ethymon des griechischen Wortes weist bekanntlich auf die heidnische Mythologie zurück, indem ᾍδης (= αἰδώς, der Unsichtbare) eigentlich Bezeichnung des Pluto, als Gottes der Unterwelt, und dann weiter Bezeichnung seiner Wohnung ist¹⁾. Das hebräische Wort חַיֵּה wird von Manchen von חַי, fordern, abgeleitet, wonach es also der Ort wäre, der Alle zu sich fordert, nach Allen verlangt, vgl. Prov. 27, 30: „die Hölle und der Abgrund werden nicht gesättigt.“ Für diese Ableitung spräche, wie Hengstenberg meint, daß es nie mit dem Artikel vorkommt, indem es eigentlich Infinitiv wäre. Indes scheint doch solche abstracte Bezeichnung gegen die Analogie sonstiger Benennungen von derartigen Lokalitäten zu sprechen, die in der Sprache des Alterthums meist von sinnlichen Raumanschauungen hergenommen sind (wie שָׁמַיִם von שָׁמַיִם hoch sein, coelum von κοῖλος²⁾). Deshalb verdient wohl die andere Ableitung von חַיֵּה hohl sein (durch Erweichung des י in ח) entschieden den Vorzug, so daß es also eigentlich Höhle, eingeschlossener Raum bedeutet, gerade wie auch unser deutsches Hölle = Höhle von hohl herkommt³⁾. Schon diese Ethymologie weist auf einen unter der Erde befindlichen Ort, und als solcher wird der Hades allerdings im A. und N. Testament bezeichnet. Daß man in den Hades hinabsteigt (יָרַד, καταβαλεν), daß derselbe als äußerster Gegensatz dem Himmel entgegengestellt wird (Hiob 11, 8. Ps. 107, 26. 139, 8. Amos 9, 2. Matth. 11, 23), beruht auf der Vorstellung desselben als eines in der Tiefe liegenden Ortes, wie er denn auch deshalb zuweilen ἄβυσσος = die unergründliche Tiefe, der Abgrund genannt (Röm. 10, 7. Apok. 9, 1. 11, 11, 7 u.)⁴⁾, oder dafür תְּהוֹמוֹת הָאָרֶץ τὰ κατώτατα τῆς γῆς,

1) Daher εἰς ᾍδην δῶμα (Act. 2, 27—31.).

2) Auch würde die Infinitivform nach Analogie anderer Wörter wohl eher das Geforderte als den Forbernden bedeuten.

3) Das Fehlen des Artikels rührt dann wohl daher, daß es ganz als Nom. propr. betrachtet wurde.

4) In der Stelle des Römerbriefs kommt ἄβυσσος jedenfalls in dem indifferenten Sinne gleich ᾍδης vor; in der Apokal. scheint es mehr den Ort der unseligen Geister und Menschen, also doch eine Abtheilung des Hades zu bedeuten.

(Ps. 63, 10), gesagt wird. Diese Vorstellung möchte wohl auch der Erzählung von dem Untergang der Rotte Korah's (4 Mos. 16, 32. 33.) zu Grunde liegen, wenn es heißt: „die Erde that ihren Mund auf, und verschlang sie . . . und fuhr hinunter lebendig in die Hölle (הַשְׁחַל). Das „sie fuhr lebendig hinunter in die Hölle“ besagt freilich nicht, daß sie mit ihren Leibern in die Hölle versetzt seien, sondern soll das Plötzliche und Wunderbare des Vorgangs ausdrücken, daß sie nicht in natürlicher Weise durch allmäligen Uebergang der Krankheit aus dem Leben zum Tode gelangten, sondern, daß sofort, wie ihre Leiber von der Erde verschlungen, so auch ihre Seelen in den Scheol versetzt wurden; doch deutet auch hier das Hinunterfahren an, daß sie unter die Erde gelangten. Eben so sagt nun auch Paulus (Philipp. 2, 10), daß, wie die ἐπουράνιοι und die ἐπίγειοι, so auch die κατὰθύνιοι d. h. die Unterirdischen ihre Kniee einst beugen sollen in dem Namen Jesu Christi; und Johannes hört Apok. 5, 13 alle Creatur, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde (ὁποῦντα ὅς γ' ὅς) ist, Lob und Preis darbringen dem, der auf dem Throne ist.

Wenn nun in obigen Stellen der Hades offenbar als unterirdischer Ort dargestellt wird, so ist auffallend, daß dieselbe Vorstellung auch sonst im Alterthume vorherrscht und ebenso bei den Aegyptern, Griechen und Römern zu finden ist. Diese denken sich gleichfalls die Seelen der Verstorbenen unter die Erde hinabsteigend. Woher rührt nun diese allgemeine Uebereinstimmung in der Anschauung des Alterthums? Auf einer Uoffenbarung, die durch Tradition sich bei den Völkern erhalten, oder auf einer natürlichen Schlußfolgerung des menschlichen Verstandes? Von einer den Menschen durch Gott hierüber gewordenen Uoffenbarung weiß die Schrift nichts. Sie berichtet nur, daß Gott der Herr den Menschen nach dem Sündenfall angekündigt: Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren (1 Mos. 3, 19). Wir sind daher auch durchaus nicht berechtigt, eine weitere Offenbarung hierüber vorauszusetzen. Es ist auch gar nicht abzusehen, wozu der Herr den Menschen eine besondere Offenbarung über die Vertlichkeit des Scheols gegeben, wenn Er es doch sonst für gut befunden, ihnen keine weiteren Belehrungen und Aufschlüsse über ihren unmittelbaren Zustand nach dem Tode zu ertheilen. Denn daß auch die Gläubigen des N. B. so gut wie gar nichts hierüber wußten, erhellt deutlich genug aus ihren Aeußerungen. Sie nennen den Scheol ein Land der Stille, der Finsterniß und des Dunkels (Ps. 115, 17. Hiob 17, 21. 22.), da weder

Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit ist (Pred. 9, 10.), da man den Herrn nicht lobt, noch seine Wunder preist (Ps. 6, 6. 88, 11—12.), einen Ort, der Alle in sich aufnimmt, dem Keiner entinnen kann (1 Mos. 37, 35. Hiob 3, 17—19. Ps. 89, 49.). Wenn dann in dichterischer Rede (Jes. 14, 9 ff.) im Scheol Gespräche und Handlungen ausgeführt werden, wie sie hier auf Erden Statt finden, so ist das natürlich eben so wenig eigentlich zu nehmen, wie wenn es z. B. (Jes. 55, 12.) heißt, daß die Berge frohlocken und die Bäume in die Hände klatschen. Es ist nur poetische Einbildung und Individualisirung des Gedankens, daß der König von Babel trotz aller seiner Macht und Herrlichkeit auch einst eine Beute des Todes werden und in den Scheol hinab muß. Jene andern Aussprüche aber über den Scheol enthalten nur eine reine Negation dessen, was auf der für die Menschen zum Leben und Wirken von Gott geschaffenen Erde geschieht, sind also nur weitere Ausführung der Wahrheit, daß der Mensch aus dem Lande der Lebendigen hinweggenommen und dem Tode verfallen ist. Wohl hatten auch die Gläubigen des N. B. die Verheißung von dem Weibesamen, der einst der Schlange den Kopf zertreten und von dem Davidssohne, der ein ewiges Reich auf Erden gründen werde. Aus diesen Verheißungen erwuchs ihnen die Hoffnung, daß auch sie an diesem Siege über die Macht der Finsterniß und als Volk Gottes an dem ewigen Reiche des Messias einst Theil haben, also aus dem Tode erweckt werden sollten. Dunkler oder heller spricht sich solche Hoffnung in Stellen wie Ps. 17, 15. Ps. 49, 15. 16. Ps. 73, 26. Jes. 26, 19. u. a. aus, und wird auch dem Propheten Daniel 12, 2. 13. ausdrücklich bestätigt¹⁾. Ueber den Zustand unmittelbar nach dem Tode dagegen hatten sie keine besonderen Offenbarungen von Gott empfangen; daß ihre Seelen aber im Tode nicht vernichtet, sondern bis zur Auferweckung aufbewahrt würden, das ergab sich ihnen aus der Hoffnung der Auferstehung von selbst; und da ihre Lieben nach dem Tode zur Erde bestattet wurden, so lag wegen der ganzen Beziehung der Seele zum Leibe nichts näher, als auch den Sepositionsort der Seele nach dem Tode in der Tiefe unter der Erde sich vorzustellen.

Gegen die Allgemeinheit dieser Vorstellung spricht keineswegs Pred. 12, 7: „zum Staube kehrt zurück der Staub, wie er gewesen, und der

1) Vgl. die treffliche Ausführung hierüber in Hofmann's Schriftbeweis II., 2. S. 460—477.

Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben" — welche Stelle öfters als Beweis einer neuen, entwickelteren Erkenntnis von dem Zustande nach dem Tode angeführt wird. Denn unter Geist (רוח) ist hier nicht der persönliche Geist, die begeisterte Seele zu verstehen, sondern die Lebenskraft, der Lebensodem, den Gott, wie Er ihn gegeben, im Tode wieder zurücknimmt, so daß der Leib in Staub zerfällt. Es ist nur in etwas veränderter Form derselbe Ausdruck, wie Ps. 104, 29: „Du nimmst weg ihren Odem (רוח), so vergehen sie, und kehren zurück zu ihrem Staube.“ Obiger Vorstellung liegt nun eine doppelte Wahrheit zu Grunde: 1) daß der Mensch ein körperliches Wesen, und ein tochter Mensch also, wie Hofmann (a. a. O. II. 1. S. 488.) treffend sagt, ein unterirdischer, ein κατὰ δόμιον ist, weil ihm das, was ihm zu seiner Selbstbethätigung gedient hat und dienen mußte, erdwärts genommen ist; 2) daß der Todeszustand als Strafe und Folge der Sünde die tiefste Erniedrigung des Menschen, daß er, der nach Gottes Bild und zu ewigem Leben geschaffen ist, hierin dem Vieh gleich wird (Ps. 49, 15. Pred. 3, 19), so daß also das Hinabsteigen in die Tiefe ein anschauliches Sinnbild für den status humiliationis des Menschen ist. Wenn nun der Geist Gottes in der Schrift diese gangbare Volksvorstellung um ihrer relativen Wahrheit und Berechtigung willen recipirt hat, und sich dieser Ausdrucksweise bedient, so folgt daraus doch keinesweges, daß wirklich die Seelen nach dem Tode an einem Orte unter der Erde sich aufhalten, so wenig, wie daraus, daß Josua im Glauben, also in der Kraft des heiligen Geistes sprach: „Sonne, stehe still zu Gibeon!“ und wegen der Schriftangabe: „und die Sonne stand still“ (Jos. 10, 12. 13.) — gefolgert werden kann, daß die Sonne für gewöhnlich sich wirklich um die Erde bewegt¹⁾. So wenig wie die göttliche Heils Offenbarung in der Schrift sich dazu herbei lassen konnte, den Menschen besondere geographische und astronomische Kenntnisse beizubringen, ebenso wenig auch ihnen Mittheilungen über die Vertikalität des Scheols zu machen, weil solche rein topologische Notiz völlig irrelevant für unsere Heilserkenntnis, vielleicht für unsere damalige Erkenntnisstufe überhaupt noch unfasslich wäre. Wenn insgemein unsere jetzigen Vorstellungen und Anschauungen von dem Jenseits, von den göttlichen

1) Daß ich wegen der Incongruenz des Ausdrucks: „die Sonne stand still“ durchaus nicht die Wirklichkeit des dort berichteten Wunders leugne, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden.

und überirdischen Dingen keineswegs adäquate sind, wie die hohen Geister meinen, sondern höchst unvollkommene und kindische, wie Paulus (1 Cor. 13, 11.) sagt¹⁾, so mußte sich Gott, wollte er durch Menschen zu Menschen verständlich reden, zu unserer menschlichen Anschauungsweise herablassen, und daher an die vorhandenen unvollkommenen Vorstellungen und Ausdrücke anknüpfen und sich anlehnen²⁾. Deshalb bewegt sich die Sprache der Schrift fortwährend in Bildern, deshalb liebt sie es namentlich, geistige Zustände und Verhältnisse in örtlicher und räumlicher Anschauung darzustellen³⁾. So wird denn auch geistige Erhöhung und Erniedrigung durch örtliche Erhebung oder Vertiefung dargestellt; deshalb ist der Himmel oben und der Hades in der Tiefe.

Am scheinbarsten freilich könnte die wunderbare Erscheinung Samuels, wie sie dem Saul bei der Zauberin zu Endor geworden (1 Sam. 28, 7—21) als Beweis dafür beigebracht werden, daß der Scheol wirklich im eigentlichen Sinne unter der Erde sich befinde. Natürlich ist diese Erscheinung nicht ein Gaukelspiel des Weibes; denn Samuel redet nicht durch Vermittelung des Weibes, die vielmehr während des Gesprächs hinausgegangen war (B. 21.), sondern unmittelbar mit Saul; noch weniger ist das Ganze als Mythe zu fassen; denn wir haben es hier nicht mit heidnischer Mythologie, sondern mit dem Berichte der heiligen Schrift zu thun. Die ganze Nekromantie des Weibes mag immerhin Gaukelspiel und Betrug oder doch mit demselben stark verknüpft gewesen sein. Die Erscheinung Samuels aber war ein nicht durch des Weibes Zauberkünste, sondern durch Gottes Allmacht gewirkter wunderbarer Vorgang, der sich begab, ehe das Weib ihre Beschwörungskunst begann, und daher ihr selbst so unerwartet kam, daß sie darüber in Angst und Schrecken geräth. Nun aber bekennet das Weib: „ich sehe elohim (= eine überirdische Erscheinung; wir würden sagen: einen Geist) heraufsteigen aus der Erde.“ Da nun Samuel hier aus der Erde heraufsteigt, so scheint daraus nothwendig zu folgen, daß das

1) Zingendorf's etwas auf die Spitze gestelltes Wort ist gewiß nicht ohne Wahrheit: „unsere geschärfsten Begriffe, die wir uns von Gott und göttlichen Dingen machen, werden in der Ewigkeit Absurditäten und Scandala sein.“

2) Obgleich die sogen. Accommodationstheorie gewiß mit Recht in Verruf gekommen ist, so ist solche Accommodation doch völlig unverfänglich, ja nothwendig.

3) Ich erinnere nur beispielsweise an das ὁ ὢν ἐς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (Jos. 1, 18.) und an ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (1 Petr. 3, 22.).

Todtenreich sich wirklich unter der Erde befindet. Hiegegen ist jedoch zu erwidern, daß die ganze von Gott gewirkte Erscheinung des Todten ihren einzigen Zweck darin hatte, dem Saul aus dem Munde dessen, nach dem er selbst verlangt hatte, seinen nahen Untergang und seines ganzen Hauses unabwendbares Verderben ankündigen zu lassen. Das ist deutlich in dem Schlußworte des Samuel enthalten: „heute wirst du und deine Söhne mit mir“, d. h. im Todtenreiche „sein.“ Sollte nun diese Ankündigung und die Erscheinung des aus dem Tode Erstandenen dem Saul faßlich und verständlich sein, so mußte die Erscheinung dem Saul in einer solchen Form entgegentreten, wie sie seiner Vorstellung vom Todtenreiche entsprach. Vielleicht ist auch, da ja Samuel in leiblicher Gestalt und ganz so wie er aus dem Leben geschieden, erscheint, diese Erscheinung durch momentane Wiederbelebung seines wirklich unter der Erde befindlichen Leibes vermittelt worden. Doch läßt sich darüber natürlich nichts Gewisses behaupten, weil dieser ganze Vorgang, als dem Jenseits angehörend, dem Bereiche unserer Kenntniß und Erfahrung völlig entzogen und in geheimnißvolles Dunkel gehüllt ist. Aber eben deshalb kann er nicht für den wirklichen unterirdischen Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen als zwingender Beweisgrund geltend gemacht werden, wie denn überhaupt diese Vorstellung nach unserer gegenwärtigen Kenntniß des Erdförpers für uns eine kaum mehr zu vollziehende ist. — Wenn endlich für die äußere Wirklichkeit derselben noch das Wort Christi (Matth. 12, 40.) angeführt wird: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔσται ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας* — so bezieht sich dieser Ausdruck wohl nicht auf den Aufenthalt Christi im Hades, sondern auf das Ruhen des seiner Menschheit zur Bethätigung seiner Person dienenden Leibes im Grabe, wie denn die Mehrzahl der Ausleger (von Chrysostomus an) es so verstehen. Das *ἐν τῇ καρδίᾳ* darf nicht gepreßt werden, als müsse es durchaus den innersten Mittelpunkt der Erde bezeichnen; es entspricht hier im Gegenbilde dem *ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ χύτους*, und bezeichnet ganz allgemein: das Innere, wie es im A. T. (Hebr. חֶלֶךְ) öfters vorkommt (z. B. Jon. 2, 4. Erod. 15, 8.).

Wenn nun die Gläubigen des N. B. nach dem Willen Gottes ohne besondere Erkenntniß ihres Zustandes nach dem Tode blieben, so ist es völlig naturgemäß und richtig, daß sie nur mit Furcht und Bangen an den Tod und den Aufenthalt im Scheol denken, und denselben nur mit den düstersten Farben schildern. Denn sie kennen nur die negative Seite des-

selben, was sie durch den Tod verlieren und entbehren, ohne irgend positiv zu wissen, was sie etwa nach dem Tode erlangen. Sie wissen nur, daß der Tod die Folge und Frucht der Sünde ist, daß sie in demselben ihres Leibes, des zum Wirken und zur Selbstbethätigung ihnen gegebenen Organs, entkleidet werden, daß sie die Erde verlassen müssen, die ihnen doch von Gott ursprünglich zum Wohnen und Leben bestimmt ist, wo Gottes Sonne sie bescheint, wo sie die von Gott ihnen geschenkten Güter des Lebens genießen, wo sie Gottes herrliche Thaten und Offenbarungen schauen und erfahren, wo sie durch Wort und That den Herrn preisen und Ihm dienen dürfen. Das Alles müssen sie im Tode entbehren und daran geben: muß ihnen da der Tod und der Todeszustand nicht finster und schaurig erscheinen? Dem Leben muß ja grauen vor dem, was seine Negation ist, daher das Todesgrauen ein allen lebendigen Wesen eingepflanztes und also gottgewolltes ist, so sehr, daß selbst Paulus ein Seufzen und Beschwertsein beim Gedanken an die Entkleidung im Tode kennt (2 Cor. 5, 4.). Nur in der vollen Lebensgemeinschaft Christi, des Todesüberwinders und in der Hoffnung, die uns durch Ihn auch für den Zustand nach dem Tode erworben und geschenkt ist, können wir das Todesgrauen so überwinden, daß wir Todesmuth und Freude, ja unter Umständen selbst Todesverlangen haben, wie es derselbe Apostel (2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23.) ausspricht, und wie das die Märtyrer und so viele Gläubige des neuen Bundes bezeugt haben!).

Nachdem mit dem Propheten Maleachi um's Jahr 400 vor Christo der Geist der Offenbarung im A. B. verstummt war, und das Wort Gottes als Schriftganzes vorlag, bildete sich an dem Studium desselben und durch Reflexion über dasselbe die jüdische Theologie oder Schriftgelehrsamkeit aus, welche die in der Offenbarung gegebenen Lehrkeime in menschlicher Consequenz weiter zu entwickeln suchte. Aus der persönlichen Fortdauer der Seele und der Erkenntniß der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes schloß

1) Wo außerhalb der Heilserkenntniß Todesverachtung sich zeigt, da fließt sie entweder aus Eitelkeit und Prahlucht, oder aus Selbsttäuschung oder doch aus völliger Unkenntniß über die Bedeutung des Todes. Eine Ausnahme machen natürlich solche Fälle, wo Jemand für das Vaterland oder für die Seinen freudig in den Tod geht. Solcher Todesmuth entspringt aus dem, auch dem natürlichen Menschen tief eingepägten sittlichen Bewußtsein, daß das Gesamtleben höher steht, als das Einzelleben und daß die Liebe stärker ist als der Tod, und subsumirt daher unter Röm. 2, 14.

sie, daß es auch nach dem Tode innerhalb des Hades für die Frommen und Gottlosen verschiedene Zustände geben müsse, und nannte die Region, welche die Frommen aufnimmt, Schooß Abrahams, Paradies oder Garten Eden, die andere, welche die Gottlosen umschließt ¹⁾, Gehenna ²⁾. Wenn nun auch diese Zustände durch Bilder menschlicher Phantasie sehr ausgeschmückt wurden, so hat Christus der Herr doch selbst das Wahre, das diesen Vorstellungen zu Grunde liegt, anerkannt, indem er in der Parabel vom reichen Manne (Luc. 16, 19—31.) und in seinem Trostworte an den Schächer am Kreuz (Luc. 23, 43.) die Ausdrücke: „Schooß Abrahams“ und „Paradies“ sowie Matth. 5, 22. u. a. das Wort „Gehenna“ recipirt hat. Die dort vom Herrn ohne alle weitere Erklärung gebrauchten Ausdrücke setzen die denselben zu Grunde liegenden Vorstellungen als damals im Volke gangbare und bekannte voraus.

Die Parabel (Luc. 16, 19—31.) ist übrigens auch nicht zum Zwecke einer Belehrung über die Zustände nach dem Tode gegeben, sondern hat ihren eigentlichen, nächsten Zweck darin, den irdisch gefinnten Pharisäern das Verderben vorzuhalten, dem sie in diesem ihrem Sinne entgegengehen. Bei der dogmatischen Ausbeutung dieser Erzählung dürfen wir nicht vergessen, daß wir es mit einer Parabel zu thun haben, in welcher die Ausdrücke und Darstellungen nicht wörtlich und eigentlich zu nehmen sind. Sonst müßten wir annehmen, daß Lazarus so wie der reiche Mann mit ihren Leibern sofort in den Hades gekommen seien, und daß daselbst auch Wasser vorhanden, weil von dem Finger des Lazarus die Rede ist, den er ins Wasser tauchen solle, um die Zunge des reichen Mannes zu kühlen. Das Wesen der Parabel besteht ja darin, daß geistige Wahrheiten durch äußere Vorgänge dargestellt und versinnbildlicht werden. Für unsern näch-

1) Vgl. Güder, die Erscheinung Jesu Christi unter den Todten. S. 107 ff., und die dort aus den jüdischen Schriften angeführten Citate; für den Ausdruck Schooß Abrahams namentlich 4 Matth. 13, 16: οὗτω γὰρ θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ὑποδέχονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν.

2) Γέεννα, eig. Thal Hinnom's (גֵּי הִנּוֹם) bezeichnet bekanntlich ursprünglich das Thal unter dem südlichen Abhange Jerusalems, zur Zeit der Könige Stätte des Molochdienstes. Seit Josia, der diesen Götzengreuel ausrottete, wurde es dadurch zur Stätte des Abscheus gemacht, daß man Leichname von Verbrechern dort hinwarf und unbeerdigt liegen ließ, von Zeit zu Zeit jedoch ihre Gebeine verbrannte. So wurde es später Symbol des Strafortes der Verdammten im Hades.

sten Zweck finden wir vorzugsweise zwei Wahrheiten in derselben ausgesprochen: 1) daß die Seele nach dem Tode nicht bloß fort dauert, sondern auch das klare Bewußtsein über sich und ihren Zustand hat; 2) daß sie in den ihrem innern Wesen und Leben hienieden angemessenen Zustand gelangt, die Seele des Frommen getröstet, die des Gottlosen gepeinigt wird. Der gegenseitige Verkehr zwischen den Bewohnern beider Regionen kann keinesweges mit Sicherheit aus jener Erzählung erschlossen werden, da derselbe der parabolischen Einkleidung angehören kann, welche nur der Veranschaulichung der Wahrheit dient, daß der reiche Mann auch in der Verdammniß den unbußfertigen Sinn behalten, und daher sein Verderben ein hoffnungsloses gewesen ist ¹⁾.

Luc. 23, 43. spricht der Herr zu dem Mitgekreuzigten, der gläubig Christum bittet, seiner zu gedenken, wenn Er kommen werde sein Reich der Herrlichkeit aufzurichten: „wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein!“ Damit verheißt er ihm den sofortigen Eingang in den Ort der Erquickung und der Freude. Hier, wie Luc. 16 beziehen sich übrigens die Aussprüche des Herrn noch auf wesentlich alttestamentliche Zustände d. h. auf Zustände des Jenseits, wie sie vor der durch Christum in seiner Himmelfahrt erst ganz vollendeten Erlösung vorhanden waren. Die benannten Zustände gehören also noch dem Todtenreiche, dem Hades an; denn Christus selbst ist ja, wie wir im apostolischen Symbolum bekennen, und wie aus Apgeg. 2, 31. erhellt, unmittelbar nach seinem Tode in den Hades gegangen. Wir erfahren demnach aus dem Munde des Herrn selbst, daß der Hades zwei Zustände, den der Ruhe und Erquickung, und den der Qual und Pein umfaßt, und daß in den ersten die Gläubigen und Frommen des N. B., die wie Abraham im Glauben und in der Hoffnung auf den verheißenen Messias von hinnen schieden, eingegangen sind. Zu diesen gehört auch der bußfertige Schächer; denn sein Glaube ist wesentlich noch alttestamentlicher Art, ist noch ein unentwickelter, nicht schon der entwickelte der neutestamentlichen Gläubigen.

Weit höher und herrlicher sind aber die Hoffnungen, welche in der Schrift den Gläubigen des N. B. vorgehalten werden. Nachdem Christus der Herr aus dem Tode erstanden, und als unser Haupt und Vorläufer in das himmlische Heiligthum (Hebr. 6, 19. 20.), in die Herrlichkeit des Him-

1) Davon weiter unten.

mals eingegangen ist, will Er, der Herr und Inhaber dieser Herrlichkeit, uns Alle zu sich ziehen und dieser seiner Herrlichkeit theilhaftig machen. Darum kann Er nun zu seinen Jüngern das herrliche Trostwort sprechen (Joh. 14, 2. f.): In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen (μοναί = Bleibstätten). Ich gehe hin euch die Stätte zu bereiten. Und wenn ich hingegangen bin, und euch die Stätte bereitet habe, komme ich wieder, und werde euch zu mir nehmen, auf daß, wo ich bin, auch ihr seid.“ Unter dem Hause des Vaters ist natürlich nicht der Hades zu verstehen, sondern die himmlische Herrlichkeit. Seinem allmächtigen Wirken und Walten nach ist ja freilich Gott überall, auch im Hades (Ps. 139, 8.), aber Haus Gottes wird in der Schrift nur der Himmel genannt, die Stätte der höchsten Offenbarung Seiner Herrlichkeit, die zugleich die himmlische Gemeinschaftsstätte Gottes und der Seinen ist, deren irdisches, alttestamentliches Gegenbild der Tempel zu Jerusalem war (Joh. 2, 16.). Aus diesem irdischen Hause Gottes wurden die Jünger Christi als Geächtete ausgestoßen (Joh. 16, 2.); darum verheißt der Herr ihnen tröstend dafür die Aufnahme in das himmlische Haus Gottes. Wenn es aber heißt, daß in demselben viele Bleibstätten seien, so kann aus diesem Ausdrucke durchaus nicht mit Gewißheit, wie Manche meinen, auf eine Mannigfaltigkeit derselben, auf einen Gradunterschied in der himmlischen Seligkeit geschlossen werden¹⁾. Der Ausdruck besagt zunächst nur, daß im Himmel viel Raum ist (Luc. 14, 22)²⁾, und daß es Gottes Wille ist, Viele in diese himmlische Herrlichkeit aufzunehmen. Sollen aber diese vielen Bleibstätten des Himmels wirklich eine Wohnung der Gläubigen werden, so mußte Christus der Sohn Gottes, uns erst die Stätte bereiten. Dies hat Er gethan in seinem Tode und seiner Auferstehung, darin er unsere Sünde und Schuld, die uns von Gott und dem Himmel geschieden, gesühnt und die Gerechtigkeit Gottes uns erworben hat. Er hat es gethan in seiner Himmelfahrt, in welcher Er als unser Haupt zuerst selbst die himmlische Herrlichkeit wieder einnehmen mußte, um uns als seine Glieder in seine Gemeinschaft aufnehmen zu können. Nachdem Er nun in seinem Gange uns die Stätte bereitet hat, kommt Er

1) Daß in dem Stadium der vollendeten Herrlichkeit, nach der Auferstehung des Leibes, Gradunterschiede sein werden, ist aus Matth. 25, 21. f. Luc. 19, 17. ff. u. a. St. gewiß, gehört aber nicht hieher.

2) Wie Luther sagt: „jagt euch der Teufel mit seinen Tyrannen aus der Welt, so sollt ihr dennoch Raum genug haben!“

wieder, um die Seinen zu sich zu nehmen, damit sie seien, wo Er ist. Dies wird von Hofmann, Luthardt, Meyer auf die Parusie bezogen, welche stets durch das „Wiederkommen“ bezeichnet werde. Allein der Herr spricht hier doch zunächst zu seinen damaligen Jüngern, denen insonderheit dieses Trostwort in ihrer Verlassenheit galt, und die ja nicht seine Parusie erlebten. Sodann steht das *παλιν ἔρχομαι* nicht selbständig da, sondern dient nur dem folgenden *παράκλησθαι* *ὑμᾶς* *πρὸς* *ἐμαυτόν*, welches das eigentliche Hauptmoment des Trostes bildet. Ich kann diese Verheißung daher nur auf das selige Heimholen der Jünger in der Todesstunde beziehen, wo Er sie zu sich in seine Herrlichkeit aufnimmt. So entspricht diese Verheißung genau der Bitte des Stephanus, der in der Todesstunde den Himmel offen und Jesum zur Rechten Gottes stehen sieht, und zu Ihm fleht: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!“ (Apgeg. 7, 58.)⁴⁾. Eben deshalb glaube ich aber auch die Bitte Christi in seinem hochpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 24.): „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, auf daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben“ — nicht erst auf die vollendete Herrlichkeit der Gläubigen in der Auferstehung, sondern auf die schon im Tode beginnende Seligkeit, die vor allem im Anschauen der Herrlichkeit Christi besteht, beziehen zu müssen, wenn gleich hier die beiden Stadien nicht gesondert werden.

Wenn indeß bei den obigen Aussprüchen des Herrn sich über die Auslegung derselben noch streiten ließe, ob nach ihnen wirklich die Gläubigen schon gleich nach dem Tode in den Himmel, in die unmittelbare Gemeinschaft des verklärten Herrn aufgenommen werden, oder ob dieses erst am Ende der Tage bei der Parusie geschieht, so erhellt doch aus den dahin einschlagenden Worten des Apostels Paulus unwidersprechlich, daß das erstere wirklich der Fall ist. So schon, wenn er im Angesichte des nahen Todes (2 Timoth. 4, 18.) die freudige Hoffnung ausspricht: „der Herr wird mich erlösen von allem bösen Thun (meiner Feinde), und mich erretten in sein himmlisches Reich.“ Freilich könnte auch hier der Einwand erhoben werden, daß der Apostel gar nicht sage, wann diese seine Hoffnung der Einführung in's himmlische Reich sich ihm erfüllen werde. Doch geht ja aus dem Context wohl deutlich hervor, daß das zweite Glied des Verses

4) Die Sache selbst, daß der Herr auch die Einzelnen im Tode zu sich nimmt, wird freilich auch von Hofmann und Luthardt nicht geleugnet.

nur die positive Seite desselben Gedankens enthält, den das erste Glied in negativer Weise ausdrückt, so daß beides gleichzeitig oder unmittelbar auf einander folgend gedacht werden muß. Die Errettung aus dem bösen Thun der Feinde, das ist die Hoffnung des Apostels, soll eben darin bestehen, daß der Herr durch einen seligen Tod ihn ihrer Gewalt entreißen und in sein himmlisches Reich einführen wird, so daß der Apostel diese seine Einführung in's himmlische Reich sich nicht erst in weiter Ferne, sondern offenbar unmittelbar mit dem Tode eintretend denkt. Diese Gewißheit drückt sich auch in seinem Verlangen zu sterben (Philipp. 1, 23.) aus. Der Apostel hat seine Bereitwilligkeit und Freude bekannt, sowohl durch sein Leben, wie durch seinen Tod, je nachdem es dem Herrn gefällt, Christum zu preisen und zu verherrlichen. Denn Christus ist sein Leben, d. h. seines Lebens Inhalt und Ziel, er lebt nur in Ihm und für Ihn; darum ist Sterben sein Gewinn. Dieser Gewinn kann nun aber, wenn Christus allein sein Leben ist, doch nur darin bestehen, daß der Tod ihn nicht in den Hades, sondern zu Christo, in nähere und innigere Gemeinschaft mit Christo bringt, als er sie hier schon gehabt. Das sagt er nun auch ausdrücklich, indem er, wenn er nur seine Person berücksichtigt, das Verlangen ausdrückt, sofort abzuschneiden und mit Christo zu sein, welches für ihn selbst viel besser und wünschenswerther wäre. Nur die Rücksicht auf die seiner Pflege anvertrauten Gemeinden und auf die Frucht der Arbeit, die er durch längeres Leben im Fleische schaffen kann, vermag ihn zu bestimmen, das letztere vorzuziehen. Der bei dieser Stelle wohl auch erhobene Einwand — daß der Apostel wol den Wunsch ausdrückt, nach dem Tode sofort bei Christo zu sein, aber doch nicht wisse, ob dieser Wunsch ihm erfüllt werde — ist zu thöricht und dem klaren Wortlaute zu widersprechend, als daß er eine Beantwortung verdiente. Der Apostel sagt ja nicht, daß er verlange nach dem Tode sofort bei Christo zu sein, sondern, sofort zu sterben, weil der Tod ihn in die unmittelbare Gemeinschaft des verklärten Christus bringen werde. Daß dieses letztere der Fall sei, ist ihm nicht Gegenstand eines nur menschlichen Wunsches, ist ihm gar keine Frage, sondern eine völlig ausgemachte Wahrheit: sterben und bei Christo sein ist ihm durchaus identisch oder doch zusammenfallend.

Eben dahin spricht sich der Apostel in der für unsern Gegenstand eigentlich klassischen Stelle (2 Cor. 5, 1—9.) aus. Es kann uns natürlich nicht beikommen, hier eine vollständige und genaue Erklärung der ganzen,

für die Auslegung gar manche Schwierigkeiten bietenden Stelle zu geben. Wir heben nur die wichtigsten hierher gehörigen Verse heraus. Im Vorhergehenden hatte Paulus es bekannt, daß er auch unter den schwersten Drangsalen, die ihn treffen, nicht verzage, weil die Drangsal, wie sehr auch sein äußeres Leben dadurch aufgerieben werde, doch sein inneres geistliches Leben kräftige und läutere, und so ihn um so mehr zu ewiger überschwänglicher Herrlichkeit verhelfe, worauf sein ganzer Sinn allein gerichtet sei. Hier nun redet er weiter von dieser Hoffnung, deren Erfüllung er durch den Tod entgegengeht und spricht R. 1: „Wir wissen ja, daß, falls unsere irdische Zeltwohnung abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, eine nicht mit Händen gemachte, ewige Wohnung im Himmel.“ Unter diesem Bau von Gott, der ewigen Wohnung, verstehen freilich viele Ausleger, auch Meyer, Osiander, Kling den Auferstehungsleib. Doch ist nicht abzusehen, wie der Apostel von diesem sagen kann: wir haben ihn bereits für den Fall des Todes. Der neue Leib liegt ja nicht jetzt schon für uns bereit, wird uns auch nicht im Tode sofort zu Theil, sondern erst in der Auferstehung von Gott geschenkt (Phil. 3, 21.). Sodann wäre die Bezeichnung dieses neuen Leibes als einer nicht mit Händen gemachten Wohnung auffallend, weil derselbe ja zum Gegensatz den Erdenleib hätte, der doch auch nicht mit Händen gemacht ist. Das letztere Bedenken spricht auch gegen die Erklärung Anderer, daß unter diesem Bau von Gott ein zwischenzuständlicher Leib zu verstehen sei, den wir unmittelbar nach dem Tode erhalten, abgesehen davon, daß diese Lehre sonst nicht als Schriftlehre nachzuweisen ist. Das Natürlichste ist jedenfalls unter dieser *οικοδομή ex θεού* mit Hofmann (a. a. O. II, 2. S. 439 ff.) ¹⁾, das Haus Gottes, die himmlische Herrlichkeit zu verstehen, die wir jetzt schon als eine durch Christum für uns bereitete haben, und in die wir durch den Tod eingehen. Es ist dann dasselbe, was der Herr (Joh. 14, 2.) das Haus des Vaters mit den vielen Wohnungen nennt, oder (Luc. 16, 9.) die ewigen Zelte. Das *ἀχειροποίητος* bezeichnet dann den einfachen Gegensatz zu den irdischen Wohnun-

1) Nur nicht gerade in der Hofmann eigenthümlichen Fassung, wonach die verklärte Leiblichkeit Christi das himmlische Haus Gottes ist, in welches der Herr den aus dem irdischen Leben scheidenden Christen aufnimmt, so daß derselbe dann, selbst körperlos, den Leib, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt, zu seiner Wohnung haben wird. Ich gestehe, diese Anschauung nicht recht zu fassen, zweifle auch, daß sie durch Schriftstellen (wie Col. 1, 19.) begründet wird.

gen. Das Sterben selbst freilich, als Entkleidung vom Leibe, macht den Apostel seufzen, weil er hierin die bittere Frucht der Sünde kosten muß, weshalb er des Todes gerne überhoben wäre. Aber der Gedanke, daß ihn Gott zur Herrlichkeit bereitet und das Pfand derselben im heiligen Geiste gegeben, läßt ihn auch das Todesgrauen überwinden, und — so fährt er B. 6 fort — „weil wir wissen, daß, während wir im Leibe einheimisch, wir von dem Herrn abwesend sind — denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen — so sind wir getrost und haben Lust vielmehr vom Leibe abwesend (d. h. außer dem Leibe) und daheim zu sein beim Herrn.“ Die Zeit des Erdenlebens, wo man im irdischen Leibe wohnt, nennt er eine Zeit der Fremdlingschaft, der Abwesenheit vom Herrn; — die Zeit, die man außer dem Leibe zubringt, offenbar also die Zeit nach dem Tode bis zur Auferstehung des Leibes, den sogenannten Zwischenzustand, nennt er ein Daheimsein bei dem Herrn. Wohl erfahren wir ja hier auf Erden schon die Nähe und Gegenwart des Herrn. Aber dieses Erfahren ist kein unmittelbares, sondern ein durch den Glauben vermitteltes. Darum fügt der Apostel erklärend hinzu: wir wandeln hier im Glauben, nicht im Schauen. Der Herr thut uns seine Nähe und Gemeinschaft kund durch sein Wort und Sacrament und seines Geistes Wehen, aber wir werden dieser seiner Gemeinschaft nur mittelst des Glaubens inne. Wir sind noch vom unmittelbaren Schauen und Genießen seiner Herrlichkeit ausgeschlossen, und in diesem Sinne sind wir noch vom Herrn abwesend. Wenn nun der Apostel dem gegenüber von der Zeit des Abscheidens aus dem Leibe sagt, daß wir dann daheim sind bei dem Herrn, also dort unsere Heimath haben und wohnen werden, wo der Herr ist, so ist damit ja auf ganz unzweideutige Weise ausgesprochen: daß wir sofort nach dem Tode in die unmittelbare Gemeinschaft des überweltlich verkörperten Christus eintreten, also in die Stätte seiner Herrlichkeit d. h. in den Himmel versetzt werden. Wäre unsere Gemeinschaft mit dem Herrn auch nach dem Tode eine nur durch den Glauben vermittelte, so wäre dieser Zustand ja offenbar ganz analog dem jetzigen ein *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος*, ob wir auch immerhin nicht, wie jetzt, nur zeitweilig, sondern stetig seiner Friedensnähe inne würden. Und würden wir etwa auch häufiger unmittelbarer Offenbarungen des Herrn gewürdigt, so könnte man das wohl ein Besuchtwerden vom Herrn, nimmer aber ein Einheimischsein und Wohnen bei dem Herrn, ein *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* nennen.

Daß die Wohnstätte der abgeschiedenen Gläubigen des N. T. nicht im Hades, sondern im Himmel ist, bezeugt auch das wunderbare Erlebnis des Paulus, welches er (2 Cor. 12, 2—4.) berichtet. Er erzählt dort, daß er entrückt worden sei in den dritten Himmel, ins Paradies, und dort unaussprechliche Worte gehört habe. Hier ist natürlich nicht von einer doppelten Entrückung die Rede, zuerst in den dritten Himmel, dann in's Paradies, sondern nur von einer. Nur zur näheren Erklärung ist das zweite Mal statt des dritten Himmels das Paradies genannt worden, offenbar um anzuzeigen, daß in dem dritten Himmel das Paradies, die Wohnstätte der Seligen sich befindet. Wenn der atmosphärische Himmel der erste, der siderische Himmel der zweite ist, so ist unter dem dritten Himmel die Stätte der überweltlichen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, die Wohnstätte der heiligen Engel und der Seligen zu verstehen. Wird hiegegen eingewendet, daß, wie wir oben sahen, aus dem Worte Christi an den bußfertigen Schächer (Luc. 23, 43.) und aus der Thatfache, daß Christus im Tode in den Hades hinabgestiegen, erhelle, daß das Paradies ja im Hades und nicht im Himmel sich befinde, so ist darauf zu erwidern, daß der Ausdruck „Paradies“ ein übertragener, bildlicher ist, und im Allgemeinen nur eine Stätte der Freude und des Friedens bezeichnet. Keineswegs aber ist darunter immer nur derselbe Ort zu verstehen, wie denn auch schon die jüdische Theologie ein unteres und oberes Paradies unterscheidet. Luc. 23, 43. bezeichnet es die Region des Hades, in welche die Gläubigen des N. B. gelangten, 2 Cor. 12, 4. bezeichnet es die Wohnstätte der Seligen im Himmel, und in der Verheißung Apok. 2, 7. weist das Paradies auf die neue Erde hin, als die Stätte der vollendeten Gerechten nach der Auferstehung, wie sie Apok. 22, 1. 2. in offenbarem Anschluß an das ursprüngliche Paradies (1 Moj. 2.) beschrieben wird. Nach Hofmann läge die Einheit der verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes darin, daß das Paradies ursprünglich die Stätte der Gemeinschaft Gottes und der Menschen war, und somit das Wort stets auf diese Gemeinschaft hinweist, wie sie sich, freilich in verschiedener Weise realisiert, anders bei dem Schächer, als die Gemeinschaft mit dem verstorbenen Christus, anders bei den Seligen im Himmel, als die Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus, anders wieder in der ewigen Vollendung auf der neuen Erde. Ob aber wirklich hieran bei dem Gebrauch dieser Benennung gedacht worden ist, wagen wir nicht zu be-

hauften, und bleiben einfach bei der Bedeutung: Friedensstätte, deren Vorbild in dem Wohnsitz der ersten Menschen gegeben ist, stehen.

Der Vollständigkeit wegen besprechen wir noch kurz die übrigen, den Zwischenzustand berührenden Stellen des N. T., wie sie sich namentlich in der Offenbarung Johannis finden. Dabei dürfen wir freilich nicht vergessen, daß wir es hier meistens mit Visionen zu thun haben, die, ähnlich wie die Parabeln, die geistigen Wahrheiten in sinnlich anschaulicher Form darstellen und verkörpern. Apok. 6, 9—11. schaut Johannes im Himmel unter dem Brandopferaltar die Seelen der um ihres Zeugnisses willen Geschlachteten, welche mit großer Stimme schreien: wie lange, du heiliger und wahrhaftiger Herrscher, richtest und rächest du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen? Und ihnen wurde gegeben ein weißes Gewand, und zu ihnen gesagt, daß sie ruhen sollten eine Zeit lang, bis vollendet würden ihre Mitknechte und Brüder, die auch wie sie getödtet werden sollten. Indem Johannes die Seelen der Märtyrer unter dem Brandopferaltar schaut, ist damit natürlich nicht ihr Aufenthalt nach dem Tode bezeichnet, sondern, weil der Altar die Opferstätte ist, wird damit nur ausgesagt, daß ihr Tod ein Opfertod gewesen, daß sie ihr Leben dem Herrn zum Opfer dargebracht haben. Das Schreien um Rache gegen ihre Mörder enthält keinesweges etwas Sündliches und Ungöttliches, und kann durchaus nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß die Gläubigen auch nach dem Tode noch sündliche Begierden in sich tragen. Es ist ja vollkommen der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes gemäß, daß Gott das Blut seiner Kinder an ihren Feinden und Verfolgern rächt, wie denn schon Abels Blut um Rache schreit (1 Mos. 4, 10.). Es wird hier dieselbe Wahrheit, die der Herr selbst (Matth. 23, 35. und Luc. 18, 7.) in anderer Weise ausgesprochen, in visionärer Form dargestellt, nämlich, daß die von der gottlosen Welt an den Gläubigen verübten Verbrechen schon jetzt Gottes strafende Gerechtigkeit herausfordern, daß aber Gott im Hinblick auf die gesammte Kirche, welche unter Verfolgungen und Trübsalen zur ewigen Vollendung heranreifen muß, mit dem Endgerichte verzieht, bis das Maß der Bosheit der gottlosen Welt erfüllt ist. Unterdessen gehen die um Christi willen Verfolgten und Getödteten durch den Tod ein in den seligen Friedensstand und in die himmlische Herrlichkeit, und harren in derselben auf ihre eigene und der Kirche Vollendung. Die himmlische Herrlichkeit, die ihnen sofort nach dem Tode zu Theil wird, ist hier durch das ihnen geschenkte weiße

Gewand symbolisirt. Daß hiedurch, wie Manche meinen, himmlische Leiber bezeichnet werden, mit denen sie bekleidet werden sollen, ist völlig unbegründet. Denn in der Bildsprache der Schrift werden durch das Gewand immer geistige Zustände oder Verhältnisse dargestellt, wie denn auch denjenigen Gliedern der Gemeinde zu Sardes, welche ihre Kleider nicht befudelt haben, die Verheißung gegeben wird, daß sie mit dem Herrn wandeln werden in weißen Kleidern (Apok. 3, 4.), d. h. dem Wandel in der Gnade und Heiligung hienieden folgt das Leben in der Seligkeit und Herrlichkeit droben beim Herrn. Dieser selige Friedensstand und diese himmlische Herrlichkeit, in welche die gläubigen Bekenner Christi unmittelbar nach dem Tode eingehen, wird uns noch in einem andern Gesichte (Cap. 7, 9—17.) bildlich vor Augen gestellt. Dort schaut Johannes eine zahllose Schaar aus allen Völkern vor dem Throne Gottes und vor dem Lammie stehen, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen, welche mit großer Stimme in Gemeinschaft mit den Engeln, den Ältesten und den vier Thronwesen Gott und dem Lammie Lob und Preis darbringen. Zugleich erhält der Seher die himmlische Belehrung, daß dieselben aus der großen antichristlichen Trübsal der Endzeit kommen, und daß sie, weil sie ihre Kleider im Blute des Lammes gewaschen und hellweiß gemacht haben, d. h. weil sie im Glauben an Christum durch sein Blut gerecht und heilig geworden sind, sie nun vor dem Throne Gottes stehen und Ihm in seinem himmlischen Tempel allezeit dienen — mit der Verheißung, daß der auf dem Throne sitzt (Gott) über ihnen zelten, seine Zelte aufschlagen, d. h. sie beschirmen wird vor allem Uebel, daß sie weder Hunger noch Durst noch Sonnenhize leiden werden, daß das Lamm sie weiden und zu Wasserquellen führen und alle Thränen von ihren Augen wischen werde. Da dieses Gesicht noch vor dem Endgesichte, welches erst Cap. 8, 1. folgt, geschaut wird, so wird hie-mit offenbar der selige Zustand der gläubigen Bekenner Christi geschildert, wie er sofort nach dem Tode noch vor der Auferstehung ihnen zu Theil wird. Wenn dabei auch immerhin die hinzugefügte Verheißung, die in futuristischer Form gegeben ist, in die schlüssliche Vollendung hineinreicht (wie sie sich denn mit der Cap. 21, 3. 4. gegebenen Schilderung zum Theil deckt), so drückt doch das Stehen vor dem Throne Gottes, ihr Gottesdienst und die Lobpreisung in Gemeinschaft mit den Engeln ihre schon gegenwärtige himmlische Herrlichkeit aus. Darauf weisen denn auch die weißen Gewänder hin, so wie die Palmen in ihren Händen (wie sie Israel am Laubbüt-

tenfeste trug) ein Zeichen der Freude sind, daß die Zeit ihrer Pilgrimschaft und ihrer irdischen Arbeit vollendet ist. Daß die gläubigen Bekenner Christi im Himmel den Herrn lobpreisen, wird auch in dem Gesichte Cap. 15, 2—4 ausgesprochen, dessen weitere Ausdeutung nicht hierher gehört. Endlich Cap. 14, 13. hörte Johannes eine Stimme im Himmel rufen: „schreibe: selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an. Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke folgen mit ihnen.“ Diese Stelle enthält kein besonderes neues Moment, sondern besagt einfach, daß die in dem Herrn sterben, sofort selig sind, daß die Zeit ihrer Mühsale ein Ende hat, und die Zeit der Ruhe und Erquickung für sie beginnt. In diesen Stellen der Offenbarung ist freilich zunächst von der himmlischen Seligkeit und Herrlichkeit der Märtyrer und namentlich der Bekenner der letzten Verfolgungszeit die Rede, weil es ein Hauptzweck des ganzen Buches ist, die Kirche auf die Trübsale, die ihrer warten, und namentlich auf die Trübsale der Endzeit vorzubereiten, und zum standhaften Bekenntniß und zur Geduld in denselben zu ermuntern und zu stärken. Doch wird die Verheißung der himmlischen Seligkeit den Bekennern nicht um ihres Märtyrertodes willen, sondern um deswillen verheißen, daß sie im Glauben durch Christi Blut von der Sünde gereinigt worden sind (Apok. 7, 14. 15.); darum aber geben denn auch diese Stellen der Apokalypse gewiß eine weitere Stütze für das, wie wir sahen, anderweitig schon aus der Schrift gewonnene Resultat, daß überhaupt die gläubigen Christen sofort nach dem Tode in die unmittelbare Gemeinschaft des zur Rechten Gottes erhöhten Christus, also in die himmlische Herrlichkeit eingehen.

Gegen das hier gewonnene Resultat wird freilich häufig der Einwand erhoben, daß der sofortige Uebergang aus dem Erdenleben in die himmlische Herrlichkeit ein zu großer, unvermittelter Sprung sei. Auch der gefördertste Christ komme bis an sein Lebensende nicht ganz von der Sünde los, scheide also doch noch in einem unvollkommenen Zustande von hinnen, und bedürfe daher noch einer weiteren Läuterung im Jenseits, ehe er für die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Herrn reif werde. Wir könnten diesen Einwand füglich auf sich beruhen lassen, da wir es hier nicht mit menschlichen Erfahrungen, sondern mit den Lehren und Aussprüchen der Schrift zu thun

haben. Doch sei uns immerhin eine kurze Beleuchtung dieses Einwandes, wenn auch als Digression, gestattet.

Daß auch dem gläubigen und wahrhaft wiedergeborenen ¹⁾ Christen hienieden die Sünde bis an's Ende anklebt, ist gewiß. Allein sie hat zu ihm eine ganz andere Stellung als zu dem natürlichen, unbekehrten Menschen. Sie ist durch den heiligen Geist aus dem innersten Centrum seines Personlebens hinausgedrängt, und gehört nun mehr der äußern, peripherischen Seite seines Wesens, seinem Naturleben an ²⁾. Sein innerstes Ich ist von der Sünde abgekehrt und dem Herrn in inniger Liebe zugewendet. Er weiß sich deshalb mit Christo durch den Glauben in der Kraft des Geistes persönlich geeinigt und fühlt die Sünde als etwas Fremdartiges, ihn Beschwerendes, das er daher fortwährend bekämpft und in den Tod gibt. Wie er demnach einestheils sprechen kann: nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir (Gal. 2, 20), weil das alte natürliche Ich im Glauben getödtet, und Christus im heiligen Geiste die eigentliche bewegende und bestimmende Kraft, das Princip seines Lebens ist, — so kann er auch wiederum, weil das innerste Wesen seines Ich durch Christum ein neues geworden, sagen: nicht ich thue das Böse, sondern die Sünde, die in mir wohnt, denn ich habe Lust am Befehle Gottes nach dem inwendigen Menschen (Röm. 7, 20. 22.). Darum sagt auch Johannes (1 Joh. 3, 9.): wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde (d. h. die Sünde geht nicht aus seinem von Gott erneuerten innern Wesen hervor); denn Gottes Same d. h. eben dieses aus Gott stammende Princip seines Lebens bleibt in ihm, als solches stets seinem Ursprunge zugewandt und daher im steten Regiren der Sünde begriffen. Freilich weiß der Gläubige, so oft er sich von der Sünde hat überrumpeln lassen, dieses als seine eigene Verschuldung, um derentwillen er sich in herzlichster Reue und Buße beugt und demüthigt. Aber

1) In Betreff der differirenden Anschauungen rücksichtlich der Wiedergeburt bemerke ich kurzlich, daß, so weit ich die Schrift verstehe, die Taufe der Act der Zeugung aus Gott ist, also die Wiedergeburt begründet, aber nicht vollendet, indem erst wer durch den in der Taufe geschenkten Geist zum lebendigen Glauben gelangt ist, ein aus Gott Geborener ist (1 Joh. 5, 1. Gal. 3, 26.).

2) Unter „Naturleben“ ist nicht bloß das leibliche Leben des Menschen zu verstehen, sondern sein ganzes Wesen und Leben, so weit er es, abgesehen von seiner individuellen Persönlichkeit, als Glied der Menschheit an sich hat. Es scheint mir nämlich durchaus schriftgemäß, mit Hofmann zwischen dem persönlichen Ich und der überkommenen Natur des Menschen zu unterscheiden.

er erfährt solche Versündigung doch stets nur als momentane Niederlage im Kampfe gegen ein ihm feindliches Princip. Er weiß es im Glauben, daß die Sünde doch seiner neuen Persönlichkeit, seinem innersten Wesen, das an Gott hängt, fremd und zuwider ist. — Allerdings hat nun der Christ die Aufgabe, in der Heiligung dieses Princip seines Wesens auch in seinem ganzen Wandel kräftig wirken und sein ganzes Leben nach allen seinen Beziehungen von demselben durchdringen zu lassen. Deshalb soll er die Sünde nicht herrschen lassen in seinem sterblichen Leibe (Röm. 6, 12.) sondern immer völliger von aller Befleckung des Fleisches frei werden. Er soll, wie der Apostel 1 Thess. 5, 23 sagt, durch und durch von Gott geheiligt und sein Geist ganz sammt der Seele mit dem Leibe unsträflich bewahrt werden auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi. Aber einestheils geht es mit solchem Wachsthum in der Heiligung keinesweges immer, wie man wohl meint, in sichtbarer, stetiger Entwicklung vorwärts, sondern vielmehr rückweise. Der Gläubige geht oft lange unter einer sündlichen Neigung und Gewohnheit dahin, und kann von ihr nicht loskommen, bis der Herr ihn auf einmal durch ein bedeutsames inneres oder äußeres Ereigniß seines Lebens daraus heraushebt. Sodann aber wird die Erscheinung des Christen in seinem Leben und Wandel, auch bei dem größten Eifer in der Heiligung, so lange er auf Erden lebt, doch nie seinem innern Wesen völlig conform werden, wenn er auch ein Methusalah-Alter erreichte. Vielmehr wird er bis an's Ende mit dem Apostel bekennen müssen: τῷ μὲν νοὶ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας (Röm. 7, 25.). Der innere Mensch bleibt hienieden doch stets der verborgene Mensch des Herzens (1 Petr. 3, 4.), und sein Leben stets mit Christo verborgen in Gott (Col. 3, 3. 1). Wenn der unbefehrte, natürliche Mensch meist besser scheint, als er ist, weil bei aller Tugend und Ehrbarkeit der Kern seines Wesens von Gott abgewendet und der Welt zugekehrt, also fleischlich gesinnt ist, so ist dagegen der wahrhaft gläubige Christ immer besser als er scheint, weil sein inneres Wesen, die Liebe zum Herrn hienieden nicht zur vollständigen und allseitigen Entfaltung gelangen kann, und daher Wesen und Erscheinung nie völlig sich decken. Dieß hat besonders auch darin seinen Grund, daß die Naturseite seines Wesens im Leibe ihren Bestand hat, und durch denselben

1) Vgl. das herrliche Lied von Richter: Es glänzet der Christen inwendiges Leben, obgleich sie die Sonne von außen verbrannt zc.

mitbedingt wird. Dieser aber reizt, als in das Verderben der Sünde mit hineingezogen, nun in seinen verkehrten Trieben immer wieder zur Sünde. So lange darum der Mensch im Erdenleben wallt, bleibt trotz aller Selbstzucht und alles Kampfes dagegen, immer noch ein Residuum der Sünde zurück, das erst im Tode ausgeschieden wird 1).

Wie nämlich die Persönlichkeit des Menschen in der Wiedergeburt durch den Tod hindurchgehen muß, um zum neuen Leben zu erstehen (Col. 3, 3. Röm. 6, 4. 8. 11.), so muß auch sein ganzes Naturleben in den Tod gegeben werden, um völlig erneuert und verklärt zu werden. Der Tod schneidet in's innerste Mark des Menschen hinein, indem er Leib und Seele scheidet, und den Menschen von allem, was ihm lieb ist auf Erden, losreißt. Diesen so tief greifenden Vorgang benutzt nun eben der Herr bei dem Gläubigen zu seiner völligen Heiligung und Entsündigung. Im Tode werden alle gröberen und feineren Fäden, welche den Gläubigen noch an die Welt und Erde und an die Sünde knüpfen, zerrissen, und dadurch sein ganzes Wesen von der Sünde losgelöst und abgestreift 2). So ist der leibliche Tod nicht an sich, sondern durch die in demselben und mittelst desselben wirksame Kraft des heiligen Geistes eine Art purgatorium für den Gläubigen, indem, was die Römische Kirche fälschlich in den Zustand nach dem Tode, in den Hades verlegt hat, die völlige Reinigung von der Sünde, bereits im Tode geschieht 3). Denjenigen aber, welche ein solches Eingreifen des Herrn in die stetige Entwicklung des Menschen ein mechanisches, die Freiheit des Menschen alterirendes nennen, geben wir Zweierlei zu bedenken: 1) daß in der Wiedergeburt ein noch weit stärkeres Einwirken und Eingreifen in die Entwicklung des Menschen Statt findet, da der Uebergang aus dem natürlichen Zustande in den der Wiedergeburt

1) Daher der Schmerzensruf eines Paulus: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe? (Röm. 7, 24.). — Beiläufig gesagt, finden wir hierin das Gran Wahrheit, das, freilich mit vielen Pfunden Lüge vermischt, der Behauptung des Materialismus zu Grunde liegt: was wir Sünde und Verbrechen nennen, geht nur aus einer schlechten Mischung der Leibesäfte hervor!

2) Dies gilt natürlich nur für den gläubigen Christen, nicht für den Ungläubigen und Unbefehrten, dessen inneres Wesen noch von Gott abgekehrt, und daher mit der Sünde völlig verwachsen ist.

3) Freilich trifft der Vergleich nicht ganz zu, denn das purgatorium der Römischen Kirche hat zugleich satisfactorische Tendenz, was hier vom Tode durchaus nicht behauptet werden soll.

weit stärker ist, als der vom Stande der Hglligung in den der völligen Sündenreinheit, weil bei ersterem ein völlig neues Princip erst in den Menschen eintritt; und 2) daß bei den die Parusie erlebenden Gläubigen eine noch durchgreifendere und plözllichere Reinigung und Erneuerung ihres Wesens nach der Schrift statuiert werden muß, als wir beim Tode voraussetzen, indem ihr Leib sogar ohne zu sterben, plözllich die verklärende Umwandlung erfährt (1 Cor. 15, 52.). Die gegentheilige Meinung, welche auch den wiedergeborenen, im Glauben geheiligten Christen mit allen seinen, bis an den Tod ihm anklebenden sündlichen Schwächen und Gebrechen in den jenseitigen Zustand hinübergehen läßt, verkennet die Stellung der Sünde zur Person des Gläubigen, wie die Bedeutung des Todes für ihn und verwischt überhaupt den großen Unterschied zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Leben. Denn wenn der Gläubige auch die Sünde in das Jenseits mitnimmt, so muß der Kampf gegen dieselbe eben so wie hier fortgesetzt werden, die Zustände jenseit und diesseit des Grabes werden einander ganz analog gemacht, und es ist kaum abzusehen, wozu der Tod eingetreten ist. Es wäre das auch eine für den Christen sehr trostlose und niederbeugende, seinem innern Gemüthe, seinem Sehnen und Hoffen widerstrebende Lehre. Wenn dem Gläubigen der tägliche Kampf mit der Sünde hienieden so viel Blut und Schweiß kostet, und ihn oft todmüde macht, dann ist es ja mit auch das, was ihn aufrecht erhält und ihm immer wieder Muth und Freudigkeit zum erneuerten Kampfe verleiht, daß er es weiß und hofft: bald, bald ist's überwunden! Es wäre nun wahrlich fast zum Verzweifeln, wenn diese Hoffnung eine Täuschung wäre, wenn die Sünde und der Kampf mit ihr auch jenseit des Grabes noch fort dauerte. Doch Gott Lob! diese Behauptung hat in der Schrift selbst keinen Beweisgrund und Anhaltspunkt ¹⁾, wohl aber das Gegentheil. Denn was ist es doch, wenn Paulus am Ende seines Lebens, da die Zeit seines Abscheidens vorhanden, triumphirend ruft (2 Timoth. 4, 7. 8): „ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet; hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit“? Was anders, als daß er das freudige Siegesbewußtsein ausspricht, daß mit seinem Abscheiden aus der Welt die Sünde und der Kampf mit ihr auf ewig abgethan, und er am Ziele seiner Lauf-

1) Wie unrichtig es ist, diese Behauptung aus Apok. 6, 9—11 zu folgern, haben wir oben nachgewiesen.

bahn bereits angelangt ist, wo seiner die Siegerkrone harret ¹⁾. Ebenso werden die abgeschiedenen Frommen Hebr. 12, 23. *τετελειωμένοι* genannt, was doch nicht wohl möglich wäre, wenn sie wirklich noch mit der Sünde behaftet, der fortgehenden Läuterung ihres Wesens bedürften. Und in der schon oben citirten Stelle Apok. 14, 13. werden die Todten, die in dem Herrn sterben, von dem Tage ihres Todes an (*ἀπ᾿ αὐτοῦ*) sofort selig gepriesen, weil die Zeit ihrer Mühsale ein Ende hat, und die Zeit der Ruhe und Erquickung (*ἀνάπαυσις*) sofort für sie eintritt. Diese Verheißung schließt unbedingt mit dem Eintritt des Todes für die Gläubigen das Fortbestehen des Kampfes und also auch der Sünde aus; denn wo Sünde ist, da ist nothwendig auch Kampf gegen sie und daher unmöglich völlige und bleibende *ἀνάπαυσις*. Wird aber der Christ im Tode durch Gottes Gnade von der Sünde völlig gereinigt und losgelöst, dann ist auch gar nicht abzusehen, warum er, der schon hienieden mit Christo seinem Heilande in inniger Glaubens- und Lebensgemeinschaft gestanden, nicht sofort nach dem Tode in unmittelbare Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel eintreten könne.

Gegen dieses Ergebniß unserer Schriftforschung wird freilich weiter eingewendet, daß dadurch der Unterschied zwischen dem Zustande vor und nach der Auferstehung zu sehr verwischt werde, und daß daher nicht zu verstehen sei, worin denn noch ein Zuwachs der Herrlichkeit bei der Auferstehung und der Wiederkunft Christi bestehen solle, wenn wir schon gleich nach dem Tode in die unmittelbare Gemeinschaft des verherrlichten Christus eintreten. Allein darin liegt ja doch ein bedeutender Unterschied, daß wir in dem sogenannten Zwischenzustande noch des Leibes der Herrlichkeit harren, daß, ob auch unsere Person zum Anschauen der Herrlichkeit Christi erhoben, doch noch die Naturseite unseres Wesens und Lebens ihrer Verklärung entgegensteht, und wir daher der allseitigen Vollendung unseres von Gott gewollten und schon durch die Schöpfung darauf angelegten Daseins noch entbehren: denn „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“. So bleibt denn unser Zustand nach dem Tode bis zur Wiederkunft Christi und bis zur *συντελεία τοῦ αἰῶνος*, wenn auch ein positiv seliger doch noch ein relativ unvollkommener. Zum vollkommenen Begriff und Wesen des Menschen gehört ja nicht bloß Seele und Geist, sondern auch der Leib; dieser

1) Und bei wie vielen sterbenden Christen ist dieses vollendete Siegesbewußtsein schon nachgeklungen!

aber ist dann noch nicht der Herrschaft des Todes entrissen, noch nicht zum neuen Leben verklärt. Wir sind zwar selig im persönlichen Genusse der Gemeinschaft Christi, aber wir können noch nicht den uns verheißenen wunderbar herrlichen Beruf ausüben, daß wir mit Ihm herrschen und regieren (2 Timoth. 2, 12. 1 Cor. 6, 2. 3. Apok. 5, 10. 20, 4. 22, 5.). Da wir noch des Organs unserer Thätigkeit in dem neuen verklärten Leibe entbehren, so sind wir noch nicht activ im Dienste Gottes und in der Theilnahme an der Weltregierung wirksam. Unser Zustand ist ein mehr ruhender, vorherrschend receptiver; wir werden mit den Kräften der zukünftigen Welt, mit dem Gnaden-Licht und Leben Christi getränkt und gefättigt (Apok. 7, 17.), um so für die volle Herrlichkeit der zukünftigen Welt, zu vollkräftigen und tüchtigen Organen der göttlichen Allmacht, Weisheit und Liebe zu erstarken und heranzureifen. Denn mit der Verneinung der Sünde ist ja keinesweges ausgeschlossen ein positives Zunehmen, ein Wachsthum des geistlichen Lebens, ein Auswachsen des inwendigen Menschen zum vollen Mannesalter Christi. Das geht vielmehr dann, weil das Hemmniß der Sünde wegfällt, und weil die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Herrn das Medium des Wortes und Sacramentes überreichlich ersetzt und weit übertrifft, um so frischer, fröhlicher und rascher vor sich. Daß übrigens unser Zustand nach dem Tode bis zur Auferstehung ein vorherrschend ruhender, receptiver sein wird, daß wir dann nicht nach außen wirksam sein, sondern vielmehr eine Art beschaulichen Innenlebens führen werden ¹⁾, geht wohl mit ziemlicher Gewißheit aus den Schriftandeutungen hierüber hervor. Die Lehre von der sogenannten Psychopannychie dagegen, welcher zufolge der Mensch nach dem Tode bis zur Auferstehung in einem unbewussten, schlafähnlichen Zustande sich befindet, ist durchaus nicht in der Schrift begründet. Denn die Ausdrücke κοιμάσθαι, καθεύδειν (1 Theff. 4, 13. 5, 10.), welche in der Schrift von dem Zwischenzustande gebraucht werden, sagen zunächst nur ein Aufhören der Thätigkeit und der Mühsale des irdischen Lebens, nicht aber eine Bewußtlosigkeit der Seele aus. Letztere wird vielmehr durch Schilderungen dieses Zustandes wie Luc. 16, 23 — 31 und Apok. 7, 9 — 12 durchaus verneint und ausgeschlossen. Wohl aber sprechen die obigen Ausdrücke

1) Was die Mystiker unberechtigter Weise hier schon anticipiren wollen, scheint in dem Zwischenzustande wirklich Statt zu finden. Martensen nennt ihn daher vielleicht nicht ganz unpassend „eine klösterliche Welt“.

ebenso wie das ἀναπαύεσθαι Apok. 6, 11. 14, 13. nur von einem Ruhen, einem Erquicktwerden, aber nicht von einem Thun, und die Schilderung der himmlischen Seligkeit Apok. 7, 15 — 17 ist im Allgemeinen nichts weiter, als eine anschauliche Ausführung dieses Ruhens und Erquicktwerdens nach den Mühen und Leiden dieser Erde. Zwar besagt die den Seligen des Himmels beigelegte Lobpreisung B. 10 und das λατρεύειν B. 15, daß nicht jede Activität bei ihnen ausgeschlossen zu denken ist, aber doch ist damit eine solche Thätigkeit ausgedrückt, die sehr wohl auch im Innersten der Seele Statt finden kann, ohne daß man deshalb auch nach außen hin wirksam und geschäftig zu sein braucht.

Sonach hätten wir für das Leben des Wiedergeborenen drei Stadien der Entwicklung zu unterscheiden:

1) sein Leben im Fleische, in dem noch mit der Sünde behafteten sterblichen Leibe auf der unverklärten Erde, wo seine Gemeinschaft mit dem Herrn noch einerseits durch Wort und Sacrament, andererseits durch den Glauben und das Gebet vermittelt ist, wo er thätig und wirksam ist für das Reich Gottes, aber seine Gemeinschaft wie seine Wirksamkeit noch vielfach durch die Sünde getrübt und gehemmt ist, wo Fleisch und Geist in stetem Kampfe liegen, und seine Leiblichkeit ein noch sehr unvollkommenes Organ, vielfach selbst ein Hemmniß und eine Schranke seiner geistlichen Thätigkeit ist;

2) sein Leben außer dem Leibe nach dem Tode im Himmel, wo er in unmittelbarer, ungehemmter und ungetrübter Gemeinschaft mit dem Herrn steht, frei von Sünde, vom Kampf, vom Leid der Erde, aber noch nicht in der vollen Totalität seines Daseins, weil sein Leib noch eine Beute des Todes ist, daher er noch jeglichen Organs entbehrt, wodurch er nach außen hin für das Reich Gottes thätig und wirksam sein könnte;

3) sein Leben nach der Auferstehung in dem verklärten Leibe auf der verklärten Erde in derselben unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Herrn, aber zugleich allseitig theilnehmend an seiner Herrlichkeit, in vollster ungehemmter Thätigkeit an der Weltregierung sich theilnehmend, wozu er in seinem nunmehr pneumatischen Leibe (1 Cor. 15, 44.) ein vollkommen adäquates und geeignetes Organ seiner Wirksamkeit hat.

Die Behauptung freilich, daß die Seele im Zwischenzustande ohne Leib sei, wird von verschiedenen Theologen und Philosophen, wie Mar-

tensen, Lange, Nüssch, Güder, Göschel, Fichte u. A. stark in Anspruch genommen. Diese nehmen lehren entweder, daß die Seele eine Art Leiblichkeit im Tode aus dem Diesseits hinübernehme, oder daß sie im Jenseits mit einer der Sphäre ihres Aufenthalts analogen sogenannten Zwischenleiblichkeit bis zur Auferstehung bekleidet werde. Allein diese Lehre wird mehr aus philosophischen Gründen, aus Voraussetzungen, die in der Sache selbst, in dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe liegen sollen, als mit Schriftgründen erwiesen. Die dafür beigebrachten Beweisgründe aus der Schrift scheinen mir wenigstens durchaus nicht stichhaltig. Die schon oben besprochene Erscheinung Samuels (Sam. 28, 14.), welche etwa auch dafür angeführt werden könnte, beweist nichts, weil sie zu viel beweisen würde, nämlich daß man auch nach dem Tode, im Zwischenzustande noch dieselben Kleider trage, wie hier auf Erden. Diese Erscheinung ist ja, wie schon oben bemerkt, eine besondere Wirkung der göttlichen Allmacht, die, wenn sie nicht etwa eine momentane Wiedererweckung Samuels involvirt, doch nothwendig von Gott in solcher Form dem Saul vorgeführt werden mußte, daß er wirklich darin die Identität der von ihm selbst gewünschten Person erkennen konnte. Anders verhält es sich freilich mit der Erscheinung des Moses und Elias bei der Verklärung Christi (Matth. 17, 3.). Hier ist wohl anzunehmen, daß sie wirklich in einer verklärten, ihnen eigenen Leiblichkeit erschienen sind. Gleichwohl kann dieser exceptionelle Fall durchaus nicht als Beweis geltend gemacht werden, daß überhaupt die Seelen sofort nach dem Tode eine verklärte Leiblichkeit empfangen. Es hat ja mit diesen beiden Männern eine besondere Bewandniß. Von Elias wissen wir, daß er ohne den Tod zu sehen, aufgenommen worden ist in den Himmel (2 Kön. 2, 11.), und ist dieser wunderbare Vorgang wohl analog der bei der Wiederkunft des Herrn Statt findenden Verwandlung der noch Lebenden (1 Cor. 15, 51. 52) zu denken, so daß auch bei seinem Uebergang aus dem Diesseits in's Jenseits der sterbliche Leib in den unsterblichen verwandelt wurde. Moses ist zwar gestorben, allein die Bemerkung der Schrift, daß der Herr selbst ihn begraben (5 Mos. 34, 5.) so wie der im N. T. von Judas (Jud. 9.) berichtete überweltliche Vorgang, daß der Erzengel Michael mit dem Teufel um seinen Leichnam gestritten, scheint darauf hinzudeuten, daß sein Leib alsbald nach dem Tode ungeachtet der Protestation Satans der Verwesung entnommen und zum neuen verklärten Leben wieder auferweckt worden, wofür wir eben in seiner Erscheinung

Matth. 17, 3. eine Bestätigung haben. Diese beiden Männer haben also ausnahmsweise das schon erlangt, was uns bei der Wiederkunft des Herrn bevorsteht: die Auferweckung oder Verwandlung des Leibes. Eine ähnliche Ausnahme, die mit andern alttestamentlichen Frommen Statt gefunden, wird uns ja auch bei der Erzählung vom Tode Christi Matth. 27, 52. 53 berichtet. Daß ferner die weißen Gewänder, mit welchen bekleidet die Verstorbenen in den apokalyptischen Visionen des Johannes erscheinen, nicht eine himmlische Leiblichkeit anzeigen, sondern ihre himmlische Herrlichkeit symbolisiren, ist schon oben nachgewiesen worden. Ebenso haben wir schon früher die Deutung der *olxodopn̄ ex θεοῦ* 2 Cor. 5, 1. als himmlische Zwischenleiblichkeit zurückgewiesen, und fügen nur noch hinzu, daß solche eben als Zwischenleiblichkeit nicht *αὐώνος* genannt werden könnte. Am ehesten könnte man noch eine Leiblichkeit der Seele auch im Zwischenzustande in 2 Cor. 5, 3. angedeutet finden, wenn nämlich *εἴτεπ καὶ ἐκδυοῦμενοι ὁ γυμνοὶ εὐπεδησόμεθα* zu lesen und die Uebersetzung zulässig ist: wenn immer wir, auch nachdem wir entkleidet worden (doch) nicht werden nackt erfinden werden“. Danach würde die Stelle aussagen, daß auch nach der Ablegung des irdischen Leibes d. h. im Zwischenzustande doch eine völlige Nacktheit ausgeschlossen ist, also eine Art Bekleidung der Seele Statt hat. Indes fragt es sich, ob das *εἴτεπ* wirklich hier so übersetzt werden darf¹⁾, und dann variiren die Lesarten zwischen *εἴτεπ* und *εἴτε*, *ἐκδυοῦμενοι* und *ἐνδυοῦμενοι*. Es wäre darum doch ein allzukühnes Wagniß, auf diese Stelle allein eine dogmatische Lehre gründen zu wollen, zumal sonst die Abgeschiedenen in der Schrift geradezu *ψυχαι* (ApoK. 6, 9.) oder *πνεύματα* (1 Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23) genannt werden. Das freilich ist zuzugeben, daß wir auf unserer dermaligen Erkenntnißstufe eine völlige Nacktheit und Leiblosigkeit der Seele uns nicht wohl denken können. Daher mag es immerhin möglich sein, daß die Seele außer dem sichtbaren Fleischesleibe noch eine etwelche (immaterielle?) Hülle, Form, Aeußerlichkeit oder wie man es nennen will, besitzt, und mit dieser angethan aus dem Leibe scheidet. Allein da wir keinen klaren, unzweideutigen Ausspruch der Schrift dafür haben, so müssen wir diese Ansicht als durchaus problematisch dahingestellt sein lassen.

1) 1 Cor. 8, 5 scheint freilich dafür zu sprechen, da dort *εἴτεπ* kaum anders als durch „wenn immer, wenngleich“ übersetzt werden kann. (Vulgata: etsi).

Vielfach ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob die abgeschiedenen Seelen noch in einem Verkehr mit der sichtbaren Welt bleiben, und ob sie eine sichere Kenntniß der auf der Erde vorgehenden Ereignisse haben. Ueber ersteres sagt die Schrift gar nichts ¹⁾. Für letzteres könnte allenfalls der Ausspruch Christi Joh. 8, 56. angeführt werden: „Abraham sah meinen Tag und freute sich“. Dies bezieht man häufig darauf, daß Abraham im Paradiese die Geburt Christi erfahren und sich darüber gefreut habe. Allein erstlich fragt es sich, ob der Herr wirklich das damit gemeint habe; denn mir scheint die von Hofmann gegebene Erklärung einfacher und natürlicher, wonach Abraham in der Geburt Isaaks die Verwirklichung der ihm gewordenen Verheißung und hiemit den Tag Christi schaute, und sich darüber freute. Doch wenn auch die erstere Fassung der Stelle die richtige sein sollte, so folgt daraus doch nicht, daß die abgeschiedenen Seelen, Alles, was auf Erden vorgeht, sehen und wissen, sondern nur, daß sie so viel davon erfahren, als ihnen zu wissen noth thut, und der Herr mittheilt. Ein so wichtiges, das Heil Aller umfassendes Ereigniß, wie die Geburt Christi, mochte ja wohl auch im Todtenreiche bekannt werden.

Je weniger nun die Schrift Fragen vorwärtiger Neugier beantwortet, desto mehr ist freilich der dichtenden Phantasie freier Spielraum gelassen. Dieser ist nun auch zu allen möglichen Meinungen und Behauptungen weidlich benützt worden. Die Abgeschiedenen sollen vom Himmel auf uns herabsehen, unsichtbar uns umschweben, oder wohl gar als Engel Gottes uns behüten und schützen, oder aber (die Bösen) ihren neßlichen Spuck mit uns treiben. Am peinlichsten ist es, wenn solche Menschenfündlein zuweilen selbst von Dienern des göttlichen Wortes zur Erregung frommer Gefühle gebraucht werden, wenn z. B. in Confirmations- und Traureden die verstorbenen Eltern oder Väter als gegenwärtig citirt werden. Solchen Predigern möchte man das Wort des Herrn (Jer. 23, 28.) warnend zurufen: „wer Träume hat, der erzähle Träume, aber wer mein Wort hat, der predige mein Wort recht!“

1) Nach unserer obigen, wie ich hoffe schriftgemäßen Anschauung möchte ich es fast — de regula — verneinen; die Todten leben zwar Gotte Luk. 20, 38, aber nicht uns. Die oben erwähnten Erscheinungen Samuels, des Moses und Elias, zählen nicht, weil sie nur Ausnahmen zu besonderem Zwecke sind.

Bisher haben wir vorzugsweise den Zustand der in Christo selig Verstorbenen in's Auge gefaßt und auf Grund der Schrift ihren Aufenthalt im Hades verneinen müssen. Von den im unbefehrten Zustande Verstorbenen, die also die Erlösung durch Christum nicht an sich erfahren haben, wissen wir dagegen aus der in der Parabel Luk. 16, 19—31. uns gegebenen Belehrung, daß sie nach dem Tode allerdings in den Hades gelangen, und dort in Qualen (*ἐν βασάνοις*) sich befinden, welche uns als Feuerpein geschildert werden. Dies ist auch die Hauptstelle über den sogenannten Zwischenzustand der Unbefehrten. Denn die übrigen Aussprüche des Herrn, in welchen den Unbußfertigen mit der *γέενα τοῦ πυρός* und der *φολακῆ* gedroht wird (Matth. 5, 22, 18, 9. 10, 28, 5, 25.), unterscheiden nicht genau und ausdrücklich zwischen dem zwischenzuständlichen Strafleiden und dem nach der Auferstehung im Endgerichte über sie verhängten. Nur 1 Petri 3, 19. wird noch von den Ungläubigen vor der Sündfluth gesagt, daß sie sich *ἐν φολακῇ*, im Gefängniß, in Haft und Gewahrsam befinden, was wohl zugleich auf einen Zustand der innern geistigen Gebundenheit hinweist. Auch die *φλόξ*, von der der reiche Mann gepeinigt wird (Luk. 16, 24.), ist wohl zunächst nur als Bild der brennenden Qualen zu verstehen, die seine Seele foltern. Darauf führt nicht bloß der parabolische Character der Erzählung, sondern auch der Umstand, daß ja hier der Zustand der Verdammten vor der Auferstehung des Leibes geschildert wird, und daher das Organ, womit auch eine äußere Pein empfunden werden kann, ihnen noch fehlt. Demnach kann aus den beiden Stellen 1 Petri 3, 19. und Luk. 16. nur so viel mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Unbefehrten im Hades in einem Zustande der innern, geistigen Gebundenheit sich befinden, und von den brennendsten Qualen der Seele gepeinigt werden. Wie weit diesen Ausdrücken *φολακῆ* und *φλόξ* auch noch die Beschaffenheit der Vertilchkeit entspricht, kann hienieden wenigstens durchaus nicht mit Bestimmtheit ausgemacht werden. Eben so wenig wissen wir, ob jetzt zur Zeit des N. Testaments, nachdem der Herr in seiner Himmelfahrt den Seinen die Stätte des Bleibens bereitet hat (Joh. 14, 2.), im Hades noch zwei oder wohl gar mehrere Localitäten resp. Zuständlichkeiten vorhanden sind, ob etwa diejenigen, welche hienieden noch auf gewissermaßen alttestamentlicher Glaubensstufe gestanden haben, und in noch ganz unentwickeltem Glaubensleben hinübergegangen sind, in den Hades gelangen, damit dort der schlummernde Glaubenskeim entwickelt und sie für die himmlische Herrlichkeit gereift wer-

den, ob überhaupt die alttestamentlichen Frommen noch im Hades weilen, oder, wie wohl wahrscheinlich, nach der Himmelfahrt des Herrn auch in seine verklärte Gemeinschaft in den Himmel aufgenommen worden. Die Schrift schweigt darüber gänzlich, und wir daher billiger Weise mit ihr. Auf dem Grunde der Schrift können wir mit Bestimmtheit jetzt nur von zwei verschiedenen Verhältnissen und Zuständen der Verstorbenen reden, von der himmlischen Seligkeit, in welche die Gläubigen eingehen, und von dem Qualorte im Hades, in den die Ungläubigen und Unbußfertigen gelangen.

Eine weitere Frage nun aber, die in unserer Zeit besonders viele Gemüther beschäftigt, ist die, ob in dem Zwischenzustande noch für die am Straforte Befindlichen eine Bekehrung und also allendliche Rettung möglich ist? Wird diese Frage so ganz allgemein hingestellt, so dürfen wir sie nach der Schrift schwerlich absolut verneinen. Zwar die Stellen Philipp. 2, 10. und Apok. 5, 13., welche mitunter auch als Beweismomente für eine mögliche Bekehrung der Bewohner des Hades angeführt werden, können wir durchaus nicht als solche gelten lassen. Sie beweisen viel zu viel und also zu wenig. In der ersten Stelle sagt Paulus, daß in dem Namen Jesu sich einst beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind. In der zweiten Stelle hört der Seher alle Creatur, die im Himmel und auf Erden ist, sagen: dem der auf dem Stuhle sitzt und dem Lamm sei Preis und Ehre und Ruhm und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Soll nun daraus, daß auch die unter der Erde (im Hades) mit als solche angeführt werden, welche ihre Kniee im Namen Jesu beugen, soll daraus gefolgert werden können, daß auch von Seiten der Hadesbewohner noch eine gläubige Anbetung Christi und also Herzensbekehrung in Aussicht gestellt sei, so würde daraus ja zugleich folgen, daß alle Verdamnten, ja alle bösen Geister und Satan selbst einst werden bekehrt werden. Der Nachdruck liegt hier ja gerade auf dem *πάντες* (Phil. 2, 10.) und *πάντες*, also auf der Allgemeinheit der Christo gezollten Anbetung. Die Gesamtheit der Ihn anbetenden Geschöpfe aber wird hier nur zur größeren Veranschaulichung und zur Betonung der Unnahmslosigkeit nach den verschiedenen Sphären und Regionen ihres Aufenthaltes specificirt. Aus diesen beiden Stellen würde also nach obiger Deutung mit Nothwendigkeit die bekannte Lehre von der Apokatastasis folgen, eine Lehre, welche doch in directem und schneidendem Gegensatz steht zur

sonstigen Schriftlehre und namentlich zu den Aussprüchen des Herrn von dem Wurm, der nicht stirbt, und von dem Feuer, das nicht verlöscht (Mark. 9, 43.). Es ist diese Lehre aber auch gar nicht in den beiden obigen Stellen weder ausgesprochen noch angedeutet. Eben so enthält sie nichts von einer etwaigen Bekehrung Einiger im Hades, sobald man nur den Context näher betrachtet. Es ist darin vielmehr nur ganz allgemein und objectiv die Verherrlichung Christi ausgesprochen. In beiden Stellen ist nämlich die große, auch sonst (z. B. Col. 1, 16.) in der Schrift bezeugte Wahrheit enthalten, (in der apokalyptischen Stelle in dramatischer Form nach Art der prophetischen Visionen), daß Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, das A und das O, der Anfang und das Ende aller Creatur, das Ziel und der Zweck der Schöpfung Gottes ist, daß Alles, was da ist, zu seiner Verherrlichung geschaffen ist, und zu seiner Verherrlichung dienen muß; gleichviel, ob mit oder ohne Willen. Wie darum die Dämonen Jesum schon während seines Erdenwandels als den Sohn Gottes bekannten (Mark. 3, 11.), wie sie jetzt schon glauben, daß ein Gott ist, aber zitternd (Jakob. 2, 19.), wie jetzt schon Satan „ob auch mit klirrender Kette am Baue des Reiches Christi arbeiten muß“ — so werden auch einst am großen Tage der Offenbarung des Herrn die Verdamnten und selbst die bösen Geister, ob auch wider ihren Willen seine Gottesmacht und Herrlichkeit erkennen und bekennen müssen ¹⁾. — Eben so wenig ist eine Möglichkeit der einstigen Bekehrung und Begnadigung der Verdamnten in Stellen wie Matth. 5, 26. und 18, 43. ausgesprochen, wo den Unversöhnlichen mit dem Werfen in den Kerkel gedroht wird, aus dem keine Entlassung Statt findet, bis der letzte Heller bezahlt ist. Weit eher kann aus diesem Zufage das Gegentheil, die Endlosigkeit der Verdammniß gefolgert werden. Denn, um im Bilde zu bleiben: wie soll der Knecht, der im freien Zustande seine Schuld nicht bezahlen kann, im Gefängniß die Entrichtung derselben ermöglichen? Oder ohne Bild: womit soll und kann der Sünder je selbst seine Schuld vor Gott aus eignen Mitteln tilgen? — Wenn dagegen aus dem Ausspruche des Herrn Matth. 12, 31. 32., wo im Gegensatz zu den übrigen vergebbaren Sünden es von der Lästerung des heiligen Geistes heißt, daß sie nicht vergeben werde, weder in diesem noch in jenem Aeon — wenn hieraus gefolgert worden ist, daß mit Ausschluß der Blasphemie

1) Pf. 72, 9. „Seine Feinde werden Staub werden!“

gegen den Geist doch nach dem Tode eine Vergebung noch möglich sei, so möchte ich diese Folgerung nicht für unrichtig halten. Es ist zwar dagegen bemerkt worden, daß ja der Zwischenzustand noch diesem Aeon angehöre und $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\upsilon\alpha\iota\omega\upsilon\alpha$ erst mit der Parusie beginne. Aber erstlich fragt es sich, ob nicht dieser Ausdruck neben dem temporellen Begriff der künftigen Weltperiode zugleich den so zu sagen dynamischen der jenseitigen Reichsordnung, des Jenseits oder der Ewigkeit involvire¹⁾, indem ja für die Verstorbenen, die vom irdischen Schauplatz abgetreten sind, der bestehende Weltlauf — die Mischung zwischen Guten und Bösen — bereits aufgehört hat, und so der künftige für sie als anticipirt vorhanden ist²⁾. Haben doch z. B. auch die Ausdrücke $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ und $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ eine ähnliche doppelte Bedeutung, die freilich einheitlich zusammenhängt. Doch selbst zugegeben, daß das Wort nur die mit der Parusie beginnende Weltperiode bedeutet, so könnte immer noch aus obigem Ausspruche des Herrn gefolgert werden, daß bei dem Endgerichte, welches doch, weil am Schlusse des Millenniums eintretend, schon dem $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\upsilon\alpha\iota\omega\upsilon\alpha$ anzugehören scheint, die Möglichkeit einer Begnadigung solcher, die nicht der Lästerung des heiligen Geistes schuldig sind, angedeutet sei. Indes ist andererseits nicht zu leugnen, daß eine solche Folgerung nicht mit Sicherheit gemacht werden kann, da allerdings der nächste, eigentliche Sinn des Ausspruchs offenbar nur dahin geht, die Unvergeßbarkeit jener einen Sünde recht nachdrücklich hervorzuheben. Jedenfalls wäre ein *argumentum e contrario* hier bedenklich, wenn diese Lehre nicht sonst durch die Schrift sich begründen ließe.

Eine directere und bestimmtere Andeutung über die Möglichkeit der Bekehrung im Jenseits und der daraus folgenden Begnadigung im Endgerichte scheint mir jedoch in der Stelle Matth. 11, 21—24 zu liegen. Da spricht der Herr den Weheruf über die Städte aus, welche, ungeachtet sie

1) Wie denn Hebr. 6, 5. von Kräften des $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\upsilon\alpha\iota\omega\upsilon\alpha$ gesprochen wird, die man hier schon genießt. Nach seinem Etymon sagt $\alpha\iota\omega\upsilon\alpha$ (von $\alpha\omega$, wehen) jedenfalls nicht bloß die Dauer, sondern auch die geistig-sittliche Richtung eines Zeitalters aus, ähnlich wie unser „Zeitlauf“ (cf. Eph. 2, 1.).

2) Ich kann mich wenigstens durchaus nicht mit dem Gedanken befreunden, daß auch die himmlische Seligkeit den verstorbenen Gläubigen dem $\alpha\iota\omega\upsilon\alpha\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ angehört, den doch Gal. 1, 4. als $\pi\omicron\tau\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ schildert. Mir scheint es daher, man könne sehr wohl sagen: der $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\upsilon\alpha\iota\omega\upsilon\alpha$ beginne für die Einzelnen mit dem Tode, für die Gesamtheit des Menschengeschlechts mit der Parusie oder dem Endgerichte.

seine messianische Selbstbezugung in Wort und That so vielfach erfahren, doch in ihrem Unglauben und in Unbußfertigkeit verharret waren. Er sagt ihnen deshalb: „wenn die Wunder in Sidon und Tyrus geschehen wären, die unter euch geschehen sind, sie hätten vorlängst im Sack und in der Asche Buße gethan. Doch sage ich euch: es wird Tyrus und Sidon erträglicher ergehen am Tage des Gerichts, als euch. Und zu Capernaum spricht er: „wenn in Sodom die Wunder geschehen wären, die in dir geschehen sind, es stände wohl noch bis diesen Tag. Doch sage ich euch, es wird dem Lande Sodom erträglicher ergehen am Tage des Gerichts, als dir!“ Aus diesen Aussprüchen: es wird Sidon, Tyrus und Sodom erträglicher ergehen am Tage des Gerichts — ist häufig gefolgert worden, daß es auch nach dem Endgerichte verschiedene Stufen der Verdammniß geben werde. Allein diese Meinung, welche sonst nirgend in der Schrift begründet ist, scheint mir etwas Widersinniges zu haben. Völlige, ewige Verdammniß ist doch nur da denkbar, wo völlige Verstockung und also Rettungsunfähigkeit eingetreten ist. Wer aber früher oder später bei diesem Endpunkte angelangt ist, der ist dann auch reif für die ewige Feuerpein, wie denn nach Matth. 25. der König zu allen zur Linken sagen wird: „gehet hin in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“. Und eben deshalb heißt es Apok. 20, 15. von dem Resultate dieses Endgerichts, daß, so Jemand nicht gefunden ward geschrieben in dem Buche des Lebens, der ward geworfen in den Feuerpfuhl, in welchen nach B. 10 auch der Teufel, das Thier und der falsche Prophet schon gekommen waren. Hier wird durchaus nicht von einem Unterschiede der Verdammniß, sondern von dem gleichen Aufenthalte Aller im Feuerpfuhl geredet, die nicht im Buche des Lebens geschrieben waren. Wenn es aber auch wirklich nach dem Endgerichte verschiedene Stufen der Verdammniß gäbe, so wäre doch auch die geringste Stufe derselben (nach Augustin: eine *mitissima damnatio*!) durch die Endlosigkeit derselben unerträglich, und es könnte, wenn im Schlußgerichte die Städte Sidon, Tyrus und Sodom nur ein geringerer Grad der ewigen Verdammniß träfe, unmöglich in Wahrheit von ihnen gesagt werden: es wird ihnen erträglicher ergehen als euch! Nehmen wir noch hinzu, daß der Herr selbst von jenen Städten bezeugt: sie hätten Buße gethan, wenn seine Wunder bei ihnen geschehen wären, daß Er also bei ihnen im Falle stärkerer Kundgebung der göttlichen Wahrheit, eine Möglichkeit der Bekehrung und so der Rettung voraussetzt, so folgt doch aus

der uns sonst bezeugten, unbegrenzten Barmherzigkeit Gottes, die nicht will, daß Jemand verloren gehe (2 Petr. 3, 9. 1 Tim. 2, 4. Jesek. 33, 11.), daß ihnen noch durch eine neue Bezeugung der göttlichen Wahrheit solche Befehrung ermöglicht werde, was wenigstens bei Sodom, das schon längst in seinen Sünden untergegangen war, nur noch im Jenseits zu denken ist. Dann aber hat das Wort: es wird ihnen erträglicher ergehen 2c., offenbar den Sinn: bei jenen Städten (Sidon, Tyrus, Sodom) ist noch eine Begnadigung im Schlußgerichte möglich und zu hoffen, bei euch (Bethsaida, Chorazin, Capernaum), die ihr das volle Gnadenlicht, das euch geleuchtet, im Unglauben abgewiesen, nicht mehr.

Daß diese Schlußfolgerung eine wohlberechtigte ist, erhellt noch mehr aus der vielbesprochenen Hauptstelle für die Möglichkeit der Befehrung im Todtenreiche 1 Petri 3, 18—20. Sie lautet wörtlich: „Denn auch Christus hat einmal um der Sünden willen gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, damit Er uns Gott zuführte, indem er getödtet worden nach dem Fleische, aber lebendig gemacht nach dem Geiste, in welchem (ἐν ᾧ so. πνεύματι) Er hingegangen und auch den Geistern im Gefängniß gepredigt hat (ἐκρύπτειν), nachdem sie einst ungläubig gewesen, als Gottes Langmuth harrete, in den Tagen Noah's, da die Arche bereitet ward 2c. Unter den verschiedenen Erklärungen dieser Stelle hat sich im Laufe der Zeit mit Recht diejenige als die einfachste, natürlichste und sinngemäße immer allgemeiner Anerkennung verschafft, welche unter der hier erwähnten Predigt an die Geister im Gefängniß eine durch Christum persönlich im Todtenreiche vollzogene Heilsanbietung an die ungläubigen Zeitgenossen Noah's versteht. Die wichtigsten hievon abweisenden Erklärungen sind die von Hofmann ¹⁾ und die von Bezschwiß vertretenen. Nach Hofmann ist 1 Petri 3. von einer indirect vom Herrn durch Noah an dessen Zeitgenossen zu ihren Lebzeiten ergangene Heilspredigt die Rede. Bezschwiß ²⁾ dagegen glaubt, es sei in unserer Stelle eine von Christo im Todtenreiche geschehene Ankündigung der ewigen Verdammniß der in der Sündfluth Ungewonnenen, also eine partielle Anticipation des Schlußgerichts gemeint. Diese Erklärungen indessen werden wohl nie auf große Zustimmung rechnen dürfen.

1) a. a. D. II, 1. S. 473 ff.

2) Petri ap. de Christi ad inferos descensu. Ich kenne diese Schrift übrigens nur durch genaue Relation eines Andern.

Gegen die erstere Auffassung, die freilich gewichtige Autoritäten, wie die eines Augustin, Joh. Gerhard u. A. für sich hat, sträubt sich unser exegetisches Gewissen. Denn wenn es heißt: Christus ist hingegangen und hat den Geistern im Gefängniß gepredigt, so wird jeder Unbefangene doch nichts anderes darunter verstehen als: Er hat ihnen eben während sie als Geister im Gefängniß sich befanden, gepredigt, unmöglich aber: Er hat den Menschen, die nun als Geister im Gefängnisse sind, vormalis als sie noch auf Erden lebten, durch Noah predigen lassen. Abgesehen davon aber wäre es ganz unmotivirt und daher ganz unverständlich, wenn Petrus, nachdem er so eben vom Tode und von dem Lebendigwerden des Herrn geredet, plötzlich auf die Zeit vor seiner Menschwerdung zurückginge, und aussagte, was Er da durch Noah habe thun lassen. Gegen die Auffassung von Bezschwiß ist zu bemerken, daß das Wort κρύπτειν allerdings ursprünglich bedeutet: als Herold (κρύπτειν) etwas ankündigen, ohne den Inhalt der Ankündigung zu bezeichnen, daß es aber in der heiligen Schrift ausgemein die bestimmte Bedeutung der Heilsverkündigung oder doch der auf die μετάνοια abzielenden Predigt hat. Jedenfalls bezeichnet es niemals eine Ankündigung des Gerichts, eine praedicatio damnatoria ¹⁾. In der vorliegenden Stelle ist vollends gar kein genügender Grund vorhanden, von der sonst in der Schrift gebräuchlichen Bedeutung abzugehen. Der Begriff der Heilspredigt paßt vortrefflich in den Context, eine Ankündigung des Gerichts dagegen ist mit keinem Worte angedeutet. Der Gedankengang der Stelle ist nämlich folgender: nachdem der Apostel im Vorhergehenden die Christen ermahnt hat, sich durch keine Verfolgung der Welt von dem guten Wandel in Christo abwenden zu lassen, und sie selig gepriesen, wenn sie um der Gerechtigkeit willen müßten leiden, motivirt er R. 18—20 seine Ermahnung und seinen Zuspruch noch nachdrücklicher durch den Hinweis auf das Leiden Christi nach seiner Art und seiner Frucht. Christus, sagt er, hat auch einmal gelitten durch die Sünde der Welt, und zwar unschuldiger Weise als Gerechter für die Ungerechten, sein Leiden war sogar ein Todesleiden.

1) Selbst Luc. 12, 3. wo es scheinbar ganz allgemein: „laut verkündigen“ zu bedeuten scheint, ergibt sich aus der Parallelstelle Matth. 10, 27, das Evangelium als Inhalt der Verkündigung. Eben so Aps. 5, 2, wo es gleichfalls „laut rufen“ heißt, ist doch der Zweck dieses lauten Rufens des Engels, alle Creatur zum Bewußtsein ihres Unvermögens zu bringen, die ewige Seligkeit (den Inhalt des versiegelten Buches) selbst zu gewinnen, um dadurch das Verlangen nach dem Heil in Christo zu erwecken.

Aber, wie es ein vorübergehendes gewesen (ἄρα), so hat es für Ihn selbst die reiche Frucht gehabt, daß dadurch sein Leben im Fleische, d. h. in irdischer Schwachheit und Beschränktheit ein Ende nahm (θανάτουσιν σαράν), und dagegen ein höheres, unbeschränktes Leben, ein Leben im Geiste für Ihn begonnen hat (ζωοποίησιν πνεύματι¹⁾). Zugleich aber hat es für uns die herrliche Frucht getragen, daß Er nun durch seinen sühnenden Tod wie durch sein neues Geistesleben uns das ewige Heil vermittelt, uns Gotte zugeführt, in Gottes Gemeinschaft versetzt hat. Ja sein aus dem Tode gewonnenes Geistesleben ist ein so übermächtiges, daß es in seiner Heilswirkung selbst auf die allerärgsten und gottlohesten Menschen sich erstreckt, indem Er selbst (καὶ) den in der Sündfluth Umgekommenen, welche einst Gottes Laugmuth im Unglauben verachtet hatten, noch das Heil ermöglicht und in ihrer Todeshaft ihnen bezeugt und angeboten hat. Hierin liegt nun das paränetische Moment für die Leser: laßt auch ihr euch das Leiden um der Gerechtigkeit willen nicht verdrießen; denn 1) tretet ihr damit in die Gemeinschaft und Nachfolge Christi, dessen Todesleiden ihr selbst euer Heil verdankt; 2) führt euch euer Leiden in seiner Nachfolge durch den Tod

1) Ζωοποίησις heißt nicht, wie man wohl übersetzt hat, lebendig erhalten, sondern „lebendig gemacht“, und bezeichnet also hier seine Auferweckung. Das in derselben wiedergewonnene Leben wird ein Geistesleben genannt, weil es frei von der Beschränkung der σάρξ, von dem Geiste seiner Gottesgemeinschaft seine Bestimmtheit hat, wie denn sein neuer Leib ja auch ein pneumatischer ist. Da es nun heißt, daß Er als der Ζωοποίησις im Geiste hingegangen und den Geistern im Gefängniß gepredigt hat, so erhellt daraus, daß diese Predigt nicht während seiner Grabesruhe geschehen, wie man meistens annimmt, sondern nach seiner Erweckung; ob nun im Momente der vivificatio, wie die alten Dogmatiker meinen, also noch ehe Er auf Erden sich den Menschen gezeigt, oder überhaupt in den 40 Tagen vor seiner Himmelfahrt — darüber sagt die Schrift nichts. Die altkirchliche Zeitangabe ist nur aus dem Bedürfnisse hervorgegangen, diese Petrinische Stelle mit der Ordnung des apostolischen Symbolums, wonach der descensus ad inferos vor der resurrectio steht, in Einklang zu bringen. Wir haben jedoch einen doppelten descensus zu unterscheiden: 1) den in Luc. 23, 43 und Apostelgesch. 2, 31 bezeugten, wonach seine Seele sofort im Tode, während sein Leib im Grabe ruhte, in den Hades, speciell ins Paradies, in den Aufenthalt der Frommen gegangen; auf ihn weist das apostolische Symbolum wol zunächst hin; 2) den in unserer Stelle bezeugten, wo Er nach seiner Auferweckung sich als den Ueberwinder des Todes und der Hölle auch den Geistern im Gefängniß kund gethan hat. Von einer activen messianischen Wirksamkeit Christi während seines Todeszustandes redet die Schrift nicht. Sie ist auch sehr unwahrscheinlich, da wir vielmehr, nach Analogie unseres Zwischenzustandes, auch seine Seele während der Grabesruhe seines Leibes als vorzugsweise ruhend zu denken haben. Ganz so fassen die Sache auch die neuesten Exegeten: Huther, Wiesinger, auch Thomasius.

zu desto größerer, ewiger Herrlichkeit; 3) ist eure im Leiden bewährte Gerechtigkeit zugleich ein Zeugniß an die gottlose Welt, das ihr noch zum Heil reichen kann. Wenn der Apostel hier nur die durch das Gericht der Sündfluth Verderbten als solche nennt, an welche die Predigt des verklärten Herrn in ihrem Todeszustande geschehen, so will er sie keinesweges bloß beispielsweise, instar omnium, anführen, sondern er thut dies, um an ihnen gerade die Alle, auch die scheinbar Hoffnungslouesten, umfassende Heilsmacht des aus dem Todesleiden zum neuen Geistesleben erstandenen Erlösers recht nachdrücklich hervorzuheben. Darum wird ihre tiefe Verschuldung in der folgenden Aussage über ihr Verhalten während ihres Erdenlebens geoffenbart; sie gelten als die ἄδικοι καὶ ἐχόχνη, so daß an ihnen die beseligende Folge seines Leidens für die ἄδικοι (R. 18.) überhaupt ins Licht tritt.

Es wird uns freilich nicht gesagt, welchen Erfolg diese Predigt Christi an den Geistern im Gefängniß gehabt hat. Allein das brauchen wir auch nicht zu wissen. Es kam dem Apostel nur darauf an, zu zeigen, daß ihnen die Rettung noch in ihrem Todeszustande durch Christum den Lebensfürsten ermöglicht worden ist. Deshalb ist aber auch der Schluß a majori ad minus wol berechtigt, daß wenn diesen Allergottlohesten das Heil in Christo noch nach ihrem Tode angeboten worden, auch allen Uebrigen, die hinweggestorben sind, ohne von Ihm dem Heilande ihrer Seelen, etwas vernommen zu haben, dieses Heil in Christo noch in ihrem Todeszustande, im Hades ermöglicht werden solle. Und dieser Schluß wird denn auch von Petrus selbst in der Stelle Cap. 4, 6. bestätigt: „denn dazu ward auch Todten das Evangelium verkündigt, damit sie zwar nach Menschen Weise dem Fleische nach gerichtet werden, aber nach Gottes Weise dem Geiste nach leben.“ Auch bei der Erklärung dieser Stelle gehen freilich die Ansichten stark aus einander. Ich folge hier vorzugsweise der Auffassung Wiesinger's welche mir die einfachste und natürlichste zu sein scheint. Auch hier übrigens müssen wir, um den Sinn der Stelle richtig zu verstehen, auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zurückgehen. Nachdem der Apostel R. 1 im Anschluß an Cap. 3, 18. nochmals an das (unschuldige und heilbringende) Leiden Christi erinnert, ermahnt er die Leser, des eingedenk zu sein, daß sie, sofern sie um der Gerechtigkeit willen (3, 14. 17) zu leiden haben, eben damit ja auf die Seite Christi getreten und also mit der Sünde aus einander gekommen seien. Dieser Gedanke soll sie rüsten und stärken, um auch

hinfort nicht mehr den Lüsten der Menschen, sondern dem Willen Gottes zu leben. Freilich sei gerade dieser neue, bisher an ihnen ungewohnte Wandel in der Gottseligkeit den Ungläubigen befremdlich und gebe denselben Veranlassung zum Lästern. Doch solle die Christen hiebei die Gewißheit trösten, daß ihr Herr, um dessen willen sie leiden, zugleich auch Herr und Richter ihrer Lästerei sei und sie ob dieses Lästerns zur Verantwortung ziehen werde. Und zwar sei der Tag des Gerichts vor der Thür (ἐπορεύω) und das Gericht ein universelles, über Alle sich erstreckendes, sowohl über die, welche der Herr bei seiner Parusie lebend, als auch über die, welche Er im Todeszustande antreffen werde. Diesen Gedanken nun, daß Christus, der Heiland, der Richter auch derer sein werde, welche längst vor ihm gelebt haben und hingestorben sind, ohne zu Ihm in irgend welcher Beziehung gestanden zu haben — diesen Gedanken motivirt der Apostel R. 6 durch den Nachweis, daß auch solchen Todten, die in ihren Lebzeiten das Evangelium Christi nicht vernommen haben, es nach dem Tode verkündigt worden sei, damit sie, wenngleich gerichtet nach dem Fleische, wie es sündigen Menschen zukommt, d. h. dem Todeszustande verfallen, doch ein diesen Todeszustand überdauerndes gottgemäßes (göttliches) Geistesleben gewinnen. So gefaßt paßt die hier ausgesprochene Wahrheit nicht nur sehr gut in den Context, sondern lehnt sich auch ganz naturgemäß an Cap. 3, 19 an, ist nämlich nur eine Verallgemeinerung des dort erwähnten Factums der Heilspredigt an die πνεύματα ἐν φυλακῇ.

Schwierig bleibt nur die richtige Erklärung des ἵνα κριθῶσι μὲν σαρκί. Daß hier σὰρξ nicht sündliches Wesen ¹⁾, sondern das leibliche irdische Dasein, und κριθῆναι σαρκί nicht die Buße, sondern den Todeszustand bedeu-

1) σὰρξ heißt überhaupt nicht schlechtweg Sünde oder sündliches Wesen, sündliche Richtung, sondern, wie es zunächst den Menschen als körperliches Wesen im Unterschiede von den übrigen Geistern bezeichnet, so dient es, nachdem die Sünde die ganze Natur des Menschen verderbt hat, allerdings auch zur Bezeichnung der sündhaften menschlichen Natur, aber doch stets innerhalb dieses leiblichen Lebens. So wenig dagegen das Böse bei den Dämonen σὰρξ genannt werden kann, so wenig auch bei den abgeschiedenen, ihrer Leiblichkeit und damit ihrer irdischen Natur entkleideten Geistern, die in ihrer bloßen Persönlichkeit fortbestehen. Wohl aber kann ihr Todeszustand selbst als ein über ihre σὰρξ verhängtes und und fortdauerndes Gericht bezeichnet werden, da die σὰρξ, obwohl der Verweisung und dem Tode verfallen, doch noch in engster Beziehung zu ihnen steht. Ueber den Begriff der σὰρξ vgl. Hofmann a. a. O. I, S. 557 ff. Mir ist noch keine so natürliche und schriftgemäße Entwicklung dieses Begriffs zu Gesicht gekommen, als die dort gegebene.

tet, erhellt deutlich aus der handgreiflichen Rückbeziehung dieser Stelle auf den in Betreff Christi gebrauchten Ausdruck θανάτου μὲν σαρκί. Er kann darum hier unmöglich etwas anderes, als dort, bedeuten. Weil aber unser Leben im Fleische nicht bloß, wie bei Christo, ein in irdischer Schwachheit beschränktes, sondern zugleich ein sündliches ist, so ist für uns der Tod und der Todeszustand ein Gericht, das wir an unserem Fleischesleben erfahren, und daher steht hier κριθῶσι. Es wird nun zwar eingewendet, daß dieses Gericht für die Verstorbenen ja schon bei ihrem leiblichen Tode eingetreten sei. Allein eines Theils ist es doch auch ein noch nach der Predigt des Evangeliums im Todtenreiche bis zum Endgerichte fortdauerndes; dann aber weist der Aorist κριθῶσι im Gegensatz zum Präsens ὦσι auf das Vorübergehende des Gerichts hin, so wie das μὲν-δε anzeigt, daß der erstere Satz hier nur Nebenbestimmung ist und das ὦσι die eigentliche Absicht der Verkündigung ausdrückt. Demnach ist das Ganze nur eine losere Verbindung für den strenger-logisch so auszusprechenden Gedanken: damit sie, ob zwar dem Gerichte des Todes verfallen, doch ein Leben im Geiste gewinnen ¹⁾.

Von den abweichenden Erklärungen ist besonders die von Hofmann u. A. vertretene zu erwähnen, wonach unter den νεκροί jene Lästerei zu verstehen sind, sofern sie etwa noch vor der Wiederkunft Christi wegsterben. Dieser Auffassung zufolge würde hier ausgesprochen, daß dieselben durch den Tod doch nicht dem Gerichte entgehen, nachdem sie zu ihren Lebzeiten bereits das Evangelium zu ihrem Heil vernommen (aber verachtet) haben. Allein bei dieser Erklärung bleibt doch immer mißlich, daß, indem der Apostel sagt, diese Predigt sei auch an Todte ergangen, unter diesen Todten solche zu verstehen sind, die sie bei ihren Lebzeiten vernommen haben. Sodann hat man kein Recht, hier unter dem ganz allgemeinen Ausdruck: „Todte“ speciell jene Lästerei für den Fall ihres Wegsterbens zu verstehen. Endlich aber ist die Supposition, daß sie vor der Parusie wegsterben, weder ausgesprochen noch irgend wie motivirt, da vielmehr durch das ἐπορεύω die Wiederkunft des Herrn zum Gericht als jederzeit eintretend bereit geschildert wird. Diese wichtigen Instanzen machen es uns unmöglich, der

1) Eine ähnliche lose Verknüpfung der Sätze findet z. B. auch Röm. 6, 17 Statt. Da will der Apostel doch wahrhaftig nicht dafür danken, daß die Leser Knechte der Sünde waren, sondern der Sinn ist: daß ihr, die ihr einst Knechte der Sünde wartet, gehorsam geworden seid 2c.

letzteren Erklärung zu folgen, und wir müssen daher bei der ersteren, als der allein berechtigten, bleiben.

Aus den besprochenen Aeußerungen des Apostels Petrus können wir also die wolbegründete Hoffnung schöpfen, daß allen denen, welche hier auf Erden noch außer aller Beziehung zum Reiche Gottes und zur Predigt von Christo gestanden haben, das Heil in Christo noch nach ihrem Tode irgend wie ermöglicht werden wird. Gegen diese Auffassung ist freilich eingewandt worden, daß eine solche Lehre sonst nirgend in der Schrift erwähnt wird. Darauf könnten wir mit Bengel erwidern, daß auch die Verwandlung der bei der Parusie Lebenden sich nur einmal ausgesprochen findet. Doch haben wir schon oben gesehen, daß das Wort des Herrn selbst Matth. 10, 15, 11, 24 ganz ähnlich zu fassen ist. Auch der Herr deutet eine Möglichkeit der Begnadigung im Schlußgerichte für die, welche, ohne etwas von Christo gehört zu haben, in ihren Sünden weggerafft sind, wenigstens an. Wenn dieser Lehre aber nicht häufiger in der Schrift Erwähnung geschieht, so hat das seinen einfachen Grund darin, daß dieselbe gar keinen nothwendigen Bestandtheil der evangelischen Verkündigung bildet, insofern diese es mit dem Heil derer, denen das Wort gepredigt wird, nicht aber derer, die früher gelebt haben, zu thun hat. Gleichwol liegt diese Lehre ganz im Sinne und Geiste des Evangeliums und fließt mit Nothwendigkeit aus demselben. Denn wenn nach Apgefch. 4, 12. in keinem Andern Heil, auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen sie sollen selig werden, denn allein der Name Jesu Christi, so ist es ja wol ganz natürlich und folgerichtig, daß der Gott, der da will, daß allen Menschen geholfen werde (1 Tim. 2, 4.), denjenigen, welche diesen allein seligmachenden Namen hier auf Erden nicht kennen gelernt haben, denselben noch nach dem Tode verkündigen lasse.

Ganz anders aber freilich gestaltet sich die Sache, wenn die Frage über die Möglichkeit der Befehrung nach dem Tode in Betreff Solcher gestellt wird, die bereits hier auf Erden im Bereiche des Evangeliums gestanden, das Zeugniß von Christo vernommen, aber im Unglauben verworfen haben. Hier wüßten wir keine einzige Schriftstelle zu nennen, die uns nur einige begründete Hoffnung dafür gäbe. Im Gegentheil — alle dahin einschlagenden Aussprüche der Schrift benehmen uns jede Hoffnung der Art. So namentlich das oben besprochene Wort des Herrn Matth. 10, 15, 11, 24, welches die sittliche Verschuldung der ungläubigen Verächter des Evangeliums

für eine weit ärgere erklärt, als die der Einwohner Sodom's und Gomorha's, ihnen aber auch eben wegen dieser Verachtung des Evangeliums für das Schlußgericht ein unerträgliches Loos ankündigt, als jenen. Hier wird doch gerade die Zurückweisung des Evangeliums auf Erden als die ewige Verdammniß verschuldend dargestellt. Auch in der Parabel Luc. 16, 19—31 scheint für solche Unbußfertige die Hoffnung auf Rettung im Jenseits abgeschnitten. Man hat sie freilich gerade in dieser Parabel angedeutet finden wollen, weil ja der reiche Mann noch um das Wohl seiner Brüder besorgt sei, und dies doch auf ein Gefühl des Guten und also auf Möglichkeit der Befehrung schließen lasse. Allein diese Ansicht zeugt nur von gänzlich mangelndem Verständniß unseres Gleichnisses. Die Bitte des reichen Mannes, das Vorziehen der Brüder und die Einrede gegen Abraham (B. 30), die zugleich eine Geringschätzung des göttlichen Wortes involvirt, — Alles das ist nichts, als eine versteckte Selbstentschuldigung und also indirecte Anklage Gottes, daß Gott nicht alles zu seiner Befehrung gethan habe. Sodann aber ist die eigentliche Absicht des Herrn, weshalb Er obige Worte dem reichen Manne in den Mund legt, gar nicht die, dessen Seelenstellung im Todtenreiche zu schildern, sondern vielmehr in parabolischer Form auf das hinzuweisen, was Abraham, hier gewissermaßen als Repräsentant Gottes ausspricht: daß nämlich das Wort Gottes, wie es uns hier auf Erden genugsam verkündigt wird, das einzige uns gebotene Mittel zur Befehrung sei, und daß, wer es hienieden unbußfertig von sich weise, durchaus auf kein weiteres, außerordentliches Rettungsmittel zu rechnen hat. Ebenso wird sonst in der Schrift bei der Hinweisung auf das Weltgericht dieses mit dem Erdenleben in unmittelbare Verbindung gesetzt. Wir müssen Alle geoffenbaret werden vor dem Richterstuhle Christi, auf daß ein Jeglicher empfangen, nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse" heißt es 2 Cor. 5, 10. Hier stellt doch der Apostel ganz offenbar unser Verhalten während der irdischen Lebenszeit als maßgebend und entscheidend für unser Loos beim Endgerichte hin. Wer wagt es nun solchen Aussprüchen gegenüber zu behaupten, daß Alle, die hier unbußfertig sterben, doch noch nach dem Tode sich befehren und Begnadigung finden können? — Es ist ja freilich nicht wol denkbar, daß vor gänzlicher Verstockung das Gericht der völligen Verwerfung ausgesprochen werde, aber damit ist doch nicht gesagt, daß Alle, die nicht gerade im Zustande der gänzlichen Verstockung aus dem Leben geschieden, sich noch später befehren und

gerettet werden können. Wie es in Bezug auf den leiblichen Organismus Krankheiten gibt, die, wenn sie sich bis zu einem gewissen Stadium entwickelt haben, trotz aller angewandten Heilmittel langsam, aber sicher dem Tode zuführen, wie auch bei akuten Krankheiten oft eine sichtbare Krisis zum Tode eintritt, die dann aller ärztlichen Kunst spottet, ob auch der Kranke noch einige Tage, ja Wochen am Leben bleibt, so gibt es auch im geistigen Leben des Menschen eine durch Verwerfung des Evangeliums bewirkte Krisis, die allmählig, aber unabwendbar der Verstockung und somit der ewigen Verdammniß entgegenführt, so daß, was ein solcher Verächter des Evangeliums etwa hier noch an Beweisen der Güte oder des Ernstes Gottes erfährt, ja endlich den Todeszustand selbst und die dort empfundene Pein, nur dazu dient, ihn für das Schlußgericht reif zu machen.¹⁾ Darum heißt es: heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket euer Herz nicht! Darum ermahnt der Apostel so dringend (2 Cor 6, 1–3), daß wir nicht vergeblich die Gnade Gottes empfangen sollen und ruft uns zu: sehet, jezt ist die angenehme Zeit, jezt ist der Tag des Heils! Darum wird das irdische Leben als Saatzeit dargestellt (Gal. 6, 7. 8.), die uns, je nachdem wir auf's Fleisch oder auf den Geist säen, als Ernte ewiges Verderben oder ewiges Leben einträgt. Das ist eine furchtbar ernste, darum nie genug zu beherzigende Wahrheit!

Wenn dagegen bemerkt wird, daß das Erdenleben doch ein verhältnismäßig viel zu kurzes sei, um über unser ewiges Wohl und Wehe zu entscheiden, so ist darauf zu antworten, daß unser Leben hienieden allerdings ein extensiv sehr kurzes ist gegen die Ewigkeit, aber dessen ungeachtet seine große intensive Bedeutung darin hat, daß in demselben der ewige Gott selbst uns, den verlorenen Sündern, die Er sofort mit Zug und Recht verurtheilen könnte, doch die allerhöchste Gnade, das ewige Leben, anbieten läßt, die Ihn das größte Opfer, die Hingabe seines Sohnes in den Tod gekostet hat. Das Zurückweisen oder Mißbrauchen dieser allerhöchsten Gnade Gottes kann daher, weil es einerseits den geistlichen Lebensnerv völlig zerstört, andererseits die intensiv größte Schuld involvirt, nur durch ewige Ver-

1) Uebrigens ist es auch für die außer dem Bereiche des Evangeliums Stehenden (resp. Heiden) keinesweges gleichgültig, in welcher sittlichen Verfassung sie aus diesem Leben scheiden, indem hiedurch gewiß auch ihr Verhalten gegen das ihnen etwa noch nach dem Tode anzubietende Heil sehr stark mitbedingt wird (cf. Joh. 3, 20. 21.).

dammniß geführt werden. (Hebr. 10, 26. 27.). Ich weiß wohl, daß die Frage nach der Möglichkeit der Befehrung im Jenseits keinesweges bloß im Interesse der Neugier oder gar der Unbussfertigkeit aufgeworfen wird, sondern noch häufiger aus liebevoller Theilnahme an dem Seelenheil Anderer. Wer hätte nicht den Tod solcher ihm nahestehenden und theuren Personen zu beklagen, welche doch in ihrem Erdenleben gar keine Zeichen wahrer Buße und lebendigen Glaubens an den Tag gelegt haben? Allein so vollberechtigt an sich diese Theilnahme und Besorgniß ist, so ist es uns doch den vorgenannten Schriftausprüchen gegenüber unmöglich, die obige Frage zu bejahen, und wir können nichts anders thun als unsere Lieben der Barmherzigkeit Gottes empfehlen, die vielleicht noch in der Todesstunde von unsern Augen unbemerkt, an ihrer Seele wirksam gearbeitet hat¹⁾.

Gesetzt aber auch, der Herr wolle mit Manchen eine Ausnahme machen, und ihre Gnadenfrist ihrem individuellen Seelenzustande gemäß noch über den Tod hinaus verlängern, so hat Er doch nach seiner großen Weisheit in seinem Worte, das für unser Glauben und Wissen allein maßgebend ist, solches durchaus nicht bezeugt, sondern uns in demselben ganz und allein auf dieses irdische Leben, als auf die uns geschenkte Gnadenzeit hingewiesen. Es ist darum mindestens gesagt sehr naheweise, den dichten Vorhang, den Er hierin vor unsern Augen ausgebreitet, auch nur lüpfen zu wollen. Wir müssen eben noch viel mehr, als wir es verstehen, den einfältigen keuschen Gehorsam lernen, der mit gänzlicher Selbstverleugnung unbedingt unter das Wort der Schrift sich beugt, und die heilige Unwissenheit, die in Glaubenssachen nichts anderes weiß noch wissen mag, als was die Schrift uns klar und hell bezeugt²⁾.

1) Daß in Todeskrankheiten selbst bei scheinbar bewußtlosem Zustande gar Manches im Innern der Seele vorgeht, wovon die Umstehenden keine Ahnung haben, das können die bezeugen, die dem Tode nahe gewesen sind. — Für die Sichern und Unbussfertigen selbst ist übrigens obiges „vielleicht“ ein Härlein, an dem der Centner der Ewigkeit hängt!

2) Es ist höchlich zu verwundern und zu beklagen, mit welcher ezegetischen und dogmatischen Leichtfertigkeit in manchen Schriften, wie z. B. der schon früher citirten, sonst sehr eingehenden von Güder, so wie in der Schrift „Hades“ von Dertel der 1 Petr. 3, 19 bezeugte decensus Christi, sowie die 4, 6 bezeugte Predigt an die Todten ohne weiteres in ihrer Bedeutung auf alle Abgeschiedenen erweitert und darauf dann mit großer Zuversicht die dogmatische Lehre gebaut wird, daß

Aus dem Vorhergehenden kann schon erschlossen werden, was wir von dem Gebete für die Todten halten. Ein ausdrückliches Verbot oder Gebot der Schrift hierüber giebt es nicht. Demgemäß geben denn auch unsere Bekenntnisschriften das Gebet für die Verstorbenen dem freien Gewissen eines Jeden anheim. Die Ap. C. sagt beiläufig: *orationem pro mortuis non prohibemus* (p. 274, Ausg. von Hase). Wo die Schrift schweigt, durften ja auch die Reformatoren keine allgemein bindende Bestimmung treffen. Dadurch hätten sie sich unbefugter Weise zu Richtern der Gewissen aufgeworfen und sich statt unter die Schrift, neben dieselbe gestellt. Will nun aber im gegebenen Fall der Christ über sein einzuschlagendes Verhalten in seinem Gewissen klar werden, so muß er, da in dieser Beziehung kein ausdrückliches Wort der Schrift vorliegt, zusehen, ob denn das Gebet für die Verstorbenen dem Sinn und Geist der Schrift im Allgemeinen entspricht. Da scheint uns nun die Sache so zu liegen. Wenn sich nach dem Tode geliebter Personen das überwältigende Gefühl der Theilnahme so leicht und natürlich in frommen Wünschen, Seufzern, ja wohl auch in Gebeten für die Hingeschiedenen Luft macht, so möchten wir solche Herzensergießungen nicht wehren. Hier kommen sie nicht sowohl nach dem Erfolge, den sie etwa beabsichtigen, sondern als unmittelbarer Ausdruck der Gemeinschaft und des Mitgefühls mit dem Hingeschiedenen in Betracht. Werden aber solche Gebete für die Verstorbenen mit der bestimmten und festen Intention fortgesetzt, hiedurch für sie bei Gott zu intercediren und ihnen ein besseres Loos in der Ewigkeit zu bereiten, entweder für sie Vergnadigung zu erwirken, oder die Vollendung ihrer Seligkeit zu fördern, dann können wir ein solches Thun nur höchst bedenklich finden. Welchen Schriftgrund für die gehoffte Erhörung haben denn die Betenden in solchem Falle für sich?

Erwidert man, wie oft geschieht, daß der Herr Joh. 14, 13 und sonst verheißen hat, alles zu thun, was wir in seinem Namen bitten, so können wir eine solche Antwort nur eine wunderliche nennen. Als ob ein Gebet

für alle Verstorbenen bis zum Endgerichte die Gnadenfrist fortbauert und die Heilsanbietung stattfindet, — eine Lehre, die, wie sie die Bedeutung des Erdenlebens und des Todes stark alterirt, so auch, trotz aller dagegen eingelegten Verwahrung, der Sicherheit und Sorglosigkeit, die gern die Buße über den Tod hinauschieben möchte, „um hier das Leben noch recht zu genießen“, mächtigen Vorschub leistet. *Ex ungue leonem!*

dadurch schon zum Gebet im Namen Christi würde, daß man mit fester Zuversicht spricht: Vater erhöre mich um Christi willen! — Als ob dazu nicht vielmehr vor Allem erforderlich wäre, daß das Gebet wirklich in seinem Auftrage, nach seinem Willen und in seinem Geiste d. h. in der Kraft des heiligen Geistes, der eben sein Geist ist, geschieht! Sein Geist aber nimmt es von dem Seinen und verkündigt es uns (Joh. 16, 14); macht uns aus seinem Wort seinen Willen kund und klar; drückt ihn uns in's Herz und Gewissen, und dringt und treibt uns so, seinem Willen gemäß zu beten. Um also die Erhörlichkeit des Gebets für die Verstorbenen darzuthun, wäre aus dem Worte des Herrn nachzuweisen, daß solches Gebet seinem Willen gemäß ist, daß also das, was uns zu solchem Gebete treibt, das Werk des Geistes, nicht bloß unser subjectives Gefühl ist. Diesen Nachweis aber wird man uns wohl schuldig bleiben. Hier gerade ist das Schweigen der Schrift ein höchst bedeutsames, und trifft hier wohl zu, was man im gewöhnlichen Leben oft hört: Stillschweigen ist auch eine Antwort — nämlich keine günstige, sondern eine sehr ungünstige für den bewegten Gegenstand. Denn wenn wir wirklich durch unsere Fürbitte den Zustand der Verstorbenen beeinflussen, wenn wir ihnen dadurch wirklich die rettende Gnade Gottes zuwenden oder die Vollendung und Erhöhung ihrer Seligkeit fördern könnten, so wäre sie ja eine selige und wichtige Liebespflicht! Nicht oft und ernstlich genug könnte sie wiederholt, nicht bloß privatim von den Einzelnen, sondern öffentlich von der Gemeinde müßte sie geübt werden! Und über eine solche heilige und wichtige Liebespflicht sollte die heilige Schrift gänzlich geschwiegen haben?! Sie, die uns unsere Glaubens- und Lebenspflichten nach allen Richtungen und Verhältnissen specifizirt, ja individualisirt vorhält, sollte eine solche Pflicht, etwa als selbstverständlich, beharrlich übergehen? Der Herr und seine Apostel, die uns so oft zum Gebet und zur Fürbitte für Andere auffordern, die uns ermahnen, für alle Menschen, auch für unsere Feinde zu beten, sie sollten des Gebets für die Todten, wenn es doch ein für die Verstorbenen heilbringendes wäre, nie und nimmer erwähnen; sollten uns über diese heilige Liebespflicht so völlig im Dunkeln und Schwanken lassen? Und doch gab es Veranlassung genug, solche Pflicht schon damals zu üben, und also auch derselben zu erwähnen. Hatten nicht die vielen neubekehrten Christen, an die z. B. der Apostel Paulus schreibt, so manche ihrer Lieben durch den Tod verloren? Mußten sie nicht über deren Zustand bekümmert sein? Sind nicht solche

Beforgnisse 3. B. aus der thessalonischen Gemeinde dem Apostel kund geworden, so daß er deshalb Worte des tröstenden Zuspruchs an sie richtet (1 Theff. 4, 13 ff.)? Lag es da nicht so nahe, zugleich eine Ermahnung zum Gebet für die Verstorbenen, wenn solches wirklich nöthig und heilsam, hinzuzufügen? Und dennoch weder hier noch sonst irgend eine Sylbe, welche dieses Gebetes erwähnt. Wahrlich, wenn irgend wo, so hat hier das argumentum a silentio seine vollgültige Beweiskraft! Nehmen wir nun noch hinzu, daß, wie wir oben sahen, die Schrift immer nur dieses Leben als Gnadenzeit hinstellt, und uns in Betreff derer, die hier schon die Heilsbotschaft vernommen, nichts von einer Befehrung im Todeszustande, auch nichts von einer Läuterung und Reinigung im Jenseits sagt, so haben wir, wenn anders die Schrift uns als Norm unseres Glaubens und Thuns gilt, hieran genug, um zu wissen, daß wir mit dem Gebete für die Verstorbenen nichts Wirkames noch Gott Wohlgefälliges üben.

Fassen wir nun noch zum Schluß in aller Kürze das Resultat unserer vorstehenden Schriftforschung über den sogenannten Zwischenzustand zusammen, so ergeben sich uns mit Sicherheit folgende drei Hauptsätze:

1) Die Seelen der hier im Glauben geheiligten Christen treten sofort nach dem Tode in die unmittelbare Gemeinschaft mit dem himmlisch verkärten Herrn Jesu Christo;

2) Die Seelen der unbefehrt Gebliebenen gelangen in den Hades, in das Todtenreich, über dessen *πῶς* wir nichts bestimmen können;

3) Für diejenigen, welchen hienieden das Heil in Christo nicht angeboten war, haben wir die wohlbegründete Hoffnung, daß ihnen dasselbe noch im Todtenreiche werde angeboten werden. — Für die Uebrigen dagegen sind wir zu solcher Hoffnung durch die Schrift nicht berechtigt.

Diese Sätze stimmen im Allgemeinen völlig mit der althergebrachten Evangelisch-Lutherischen Kirchenlehre. Nur der dritte enthält in seinem ersten positiven Theile eine Erweiterung der älteren Lehre. Hier indessen dürfte die Exegese mit Recht in die Dogmatik ergänzend und corrigierend eintreten. Ich hoffe darum, daß wenigstens die Mehrzahl derjenigen, welche mit ihrem Glauben auf dem einigen, festen Grunde der Schrift stehen, sollte auch die Auffassung und Erklärung der angezogenen Schriftstellen im Einzelnen nicht immer befriedigen, obigen Sätzen zustimmen werden.

II. Zeitgeschichtliches.

1. Der Kampf um Wiederaufrichtung der Lutherischen Kirche im Großherzogthum Baden in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts.

(Zweiter Artikel).

Von

Pastor Eichhorn in Durlach

Die Jahre 1851—1856 sind Jahre des Martyriums für unsere Lutherische Kirche in Baden gewesen, nicht in dem Grade, wie die großen Verfolgungszeiten im Anfange des Christenthums und zur und nach der Zeit der Reformation; aber doch gewisser Maßen viel beschwerlicher denn diese; denn die Verfolgungen waren polizeiliche, die in tausendfachen kleinen und größeren Quälereien und Schikanen bestanden, in polizeilichen Beaufsichtigungen, Ausweisungen und Arretirungen, in kürzeren und längeren Gefängnissen und in Geld-Strafen. Die Lutherische Kirche sollte unterdrückt werden, aber nicht mit einem Schlage, sie sollte nach und nach ertödtet werden, eines langsamen Todes sterben; denn die verfolgende Polizei war ihrer Sache nicht gewiß. Theils konnte man doch der neuentstandenen, aber altberechtigten Lutherischen Kirche nicht völlig ihre Berechtigung, im Lande neben der unirten Landeskirche zu bestehen, von Seiten des Staates absprechen, theils fürchtete man auch die Unzufriedenheit des besseren Theiles des Volkes, wenn man mit allzuschärfen Waffen gegen diejenigen vorschritte, welche kein anderes Vergehen sich hatten zu Schulden kommen lassen, als dieses, daß sie zur Kirche der Väter sich gewendet und das alte gute Bekenntniß wieder zu bekennen mit Gott gewagt hatten. Darum denn ein gewisses Schwanken in allen Regierungsmaßregeln gegen die Ausgetretenen, welches den endlichen Sieg der guten Sache nicht undeutlich in Aussicht stellte. Wir können im Ganzen drei Perioden in jener sechsjährigen Kampfeszeit unterscheiden, und wollen nun diese etwas eingehender darzustellen suchen:

Erste Periode:

Verhandlungen mit der Regierung und den Ständen des Landes und absolute Verweigerung jedes Rechts und jeglicher Duldung von Seiten der letzteren.

Raum war im Anfange des Jahres 1851 der Austritt einer Anzahl von Familien und Einzelnen in Ihringen und Nußloch geschehen, so wurde der Staatsregierung Anzeige davon gemacht und dieser des Weiteren geziemend notificirt, daß die Ausgetretenen als Evangelisch-Lutherische Gemeinde, getrennt von der Union sich constituiren, ihr eigenes Kirchensystem gründen und ihre regelmäßigen Gottesdienste allernächst beginnen würden, wie sie denn auch bereits einen Hirten in der Person des früherhin (vor einem Viertel Jahre) aus der Union ausgetretenen Pastors Eichhorn von Nußloch bereits berufen hätten. Sie unterließen auch nicht, der hohen Landesregierung zur Anzeige zu bringen, daß der genannte Pastor von einem Lutherischen Kirchenregimente genehmigt und dadurch den Bestimmungen des Westphälischen Friedensschlusses Genüge geleistet sei, der ausdrücklich festsetze, daß, wenn in einem Lande eine anerkannte Confession ein eigenes Kirchenregiment nicht finde, dieselbe an ein auswärtiges Regiment derselben Confession Behufs Ordination der Kirchendiener sich zu wenden befugt sein solle. Zugleich wurde der Schutz des Staats von der kleinen Lutherischen Gemeinde, namentlich in Ihringen, angerufen, da die Mitbürger bereits begonnen hätten, repressiv gegen die so eben kirchlich von ihnen Geschiedenen vorzugehen und ihre Versammlungen und Gottesdienste auf die ärgerlichste Weise zu stören. Wir heben einige Stellen aus den Eingaben und Schriften der um ihr gutes Recht Flehenden heraus.

Nachdem aus der älteren kirchlichen Gesetzgebung Badens nachgewiesen worden, daß einst die Lutherische Kirche Landeskirche, ja die einzige Kirche im Lande gewesen, wird also fortgefahren:

„Ist nun durch die Unionsurkunde vom Jahre 1821 für immer die Lutherische Kirche in Baden aufgehoben? Haben wir also das Recht, als Kirche oder auch nur als Religionsgesellschaft in unserem Vaterlande zu bestehen, verloren? Wir glauben auf diese Frage mit einem entschiedenem: Nein! antworten zu müssen.

1) Zwar besteht darüber wohl kein Zweifel, daß durch eine aus Abgeordneten aller Lutherischen und Reformirten Kirchengemeinden gebildete

Generalsynode mit Genehmigung des Regenten und Landesbischofs, welche erfolgt ist, — eine Vereinigung zu Stande kommen, und eine neue „evangelisch-protestantische“ (unirte) Kirche gebildet werden konnte;

2) Allein die Unionsakte geht offenbar zu weit, und verletzt dadurch den von ihr selbst proklamirten Grundsatz der Gewissensfreiheit, wenn sie zugleich verordnen will, daß nebenbei von nun an keine Lutherische oder Reformirte Kirche mehr im Großherzogthum Baden bestehen dürfe;

3) Inwiefern eine Vertretung aller Lutheraner und Reformirten bei der Generalsynode mit der Wirkung Statt haben konnte, daß die ganze damalige und gar die künftige Generation durch die getroffene Uebereinkunft gebunden sei, wollen wir zwar nicht untersuchen, aber dieses ist jedenfalls gewiß: daß es

4) Dieser Badischen Convention unerachtet, an und für sich eine Lutherische Confession giebt, die als solche namentlich auch in Deutschland anerkannt ist. Sehen wir nun den Fall, daß eine Anzahl Lutheraner aus anderen Bundesstaaten, oder etwa, um ein Land zu nennen, worin das Lutherthum die einzig herrschende Religion ist, aus Schweden, das Badische Staatsbürgerrecht erwirbt, kann wohl geläugnet werden, daß ihnen Kraft der Deutschen Bundesakte und der Badischen Verfassungsurkunde, ja selbst des Ersten Constitutionsedicts vom Jahre 1807 die Summe aller bürgerlichen und politischen Rechte gebühre, namentlich auch, daß sie als Religionsgesellschaft mit „kirchlichem Staatsbürgerrechte“ sich constituiren, d. h. eine Kirche bilden dürfen? Was soll nun aber, wenn der Begriff einer Lutherischen Confession überhaupt nicht gestört ist, den geborenen Badischen Staatsbürger hindern, aus der Evangelisch-protestantischen (unirten) Kirche zur Lutherischen über resp. zurück zu treten, ohne irgend ein Recht einzubüßen; kann nicht auch er auf jene gesetzlichen Bestimmungen sich berufen?

5) Die Generalsynode, mit Genehmigung des Regenten und Bischofs, konnte eine neue Kirche bilden, allein sie konnte das Erste Constitutionsedict des Landes vom Jahre 1807, worin der Bestand der Lutherischen Kirche in Badischen Landen feierlich garantirt ist, nicht aufheben, und die Verfassung des Landes nicht ändern. Das hätte jedenfalls nur nach § 64 der Landesverfassungsurkunde vom Jahre 1818 (Modus der Verfassungsabänderungen betreffend) geschehen können.

Verfassungsmäßig steht es daher dem Badischen Staatsbürger zu, eben so gut aus der Evangelisch-protestantischen unirten, als aus der Katho-

lichen Kirche auszutreten, um sich der Lutherischen Confession zuzuwenden und mit Anderen zu einer Lutherischen Kirchengemeinde zu vereinigen.

Man könnte, gestützt auf die Badischen Grundgesetze, eher bestreiten, daß den Mitgliedern der Evangelisch-protestantischen unirten Kirche alle Rechte zustehen, da die Verfassung eine solche nicht kennt!

Wenn man aber auch annehmen wollte, daß das Badische Staatsrecht eine Lutherische Kirche nicht kennt, so gelten doch auch für diese jedenfalls alle Rechte, welche die Anhänger jeder denkbaren der Staatsordnung und den Sitten nicht zuwider laufenden Religion oder jeder beliebigen Sekte in Anspruch nehmen können, die Rechte der Verfassungsurkunde und des Ersten kirchlichen Constitutionsedikts vom Jahre 1807.

Daß aber die Lutherische Confession weder der Staatsordnung, noch den guten Sitten zuwider sei, wird man in einem Lande, in dem sie bis zum Jahre 1821 eine Staatskirche bildete, nicht zu beweisen haben. Auch kann die Großherzogliche Regierung den Lutherischen Confessionsverwandten der evang. protestantischen unirten Kirche gegenüber unmöglich die Rechte aberkennen, welche sie den Anhängern Ronge's, gegenüber der katholischen Kirche, zuerkannt hat.

Bei dieser Sachlage machen wir bei Großherzoglichem Minister des Innern einfach die Anzeige, daß wir Unterzeichnete zur Lutherischen Confession über respective zurückgetreten sind und eine Kirchengemeinde bilden werden, und stellen die Bitte, die unteren Behörden, Bezirksämter u. anzuweisen, den Bekennenden verfassungsmäßigen Schutz angedeihen zu lassen."

Bereits Ende März 1851 wurden diese Anzeigen und Bitten bei dem Großherzoglichen Minister des Innern eingereicht, ja dem damaligen Herrn Minister von Marschall persönlich übergeben, und die kleine neugebildete Gemeinde Lutherischen Bekenntnisses in Thuringen lebte nun der gewissen und frohen Hoffnung, daß ihr gutes Recht anerkannt, wenigstens genügend dargelegt sei, und ihren gottesdienstlichen Versammlungen, ihrer kirchlichen Constituierung Nichts im Wege stehe. Einstweilen hielt sie zwar ihre Gottesdienste noch möglichst im Verborgenen, weil sich bereits heftige Feindschaft bei den Mitbürgern desselben Ortes, den evangelisch protestantischen Unirten fund gab, und sich in gewaltsamen Störungen der stillen Gottesdienste, in Verfolgung des Lutherischen Pastors Eichhorn und in Mißhandlungen der Glieder der kleinen Gemeinde auf dem Kirchwege, offen aussprach. Die gottesdienstlichen Versammlungen waren von besonderer Frische, von neuer-

wachtem Bekenner- und Zeugen-Geiste belebt. „Unser gutes Recht kann uns nicht verweigert werden. Unsere hohe Regierung kann uns nicht entgegen treten! Unsere Sache, durch Jahrhunderte erprobt, kann nicht wieder untergehen! Bald, bald werden wir von unserer Landesregierung insonderheit unserem theuren Fürsten öffentlich anerkannt werden! Dann wollen wir mit Lob und Dank gegen Gott in ein Lutherisches Gotteshaus einziehen!" Mit diesen Worten stärkten und erfreuten wir uns untereinander, wenn wir in die bescheidenen Hinterstübchen eintraten, welche einstweilen zur Abhaltung unserer Gottesdienste eingerichtet waren. Monate vergingen, die Erwartung stieg aufs Höchste, das Verlangen war wahrhaft glühend — und immer noch wollte keine Antwort von höchster Stelle her eintreffen. Alles war stille, nur die Feinde wütheten. Wir wiederholten unsere Bitte, mahnten an eine höchste Entschließung, weil die Widersacher immer kühner wurden. —

Da erschien denn unter dem 12. Juni 1851 wie ein Bliz aus heiterem Himmel eine Verfügung des Herrn Ministers v. Marschall des Inhalts:

1) Das Gesuch um Anerkennung der aus der unirten Evangelisch-protestantischen Kirche Ausgetretenen als Lutherische Kirchengemeinde wird unter Hinweisung auf § 1 der Unionsurkunde vom 26. Juli 1821 nach Antrag des Großherzogl. Evang. Oberkirchenraths zurückgewiesen;

2) Die Gestattung des Mitgebrauchs der evangelischen Kirche zu Thuringen ist unstatthaft, da die Ausgetretenen kein Recht zur Abhaltung eines öffentlichen Gottesdienstes haben;

3) Die Bitte um Schutz gegen Mißhandlung um des Glaubens willen hat durch die Verfügung Großherzoglicher Kreisregierung vom 19. April d. J. ihre Erledigung bereits gefunden, und ist daher zu einer weiteren dießseitigen Anordnung keine Veranlassung mehr vorhanden. (Wir werden späterhin nachweisen, daß diese Mißhandlungen um des Glaubens willen nur zunahmen!)

4) Dem wiederholt gestellten Gesuche, die Annahme des entlassenen (?) Pfarrers Eichhorn als Geistlichen der Bittsteller zu gestatten, kann nicht entsprochen werden.

Da waren denn mit einem Male alle blühenden Hoffnungen der neu-entstandenen kleinen Lutherischen Gemeinde wie vernichtet! Hätte sie ihre Hoffnung allein auf Menschen gestellt gehabt, so mußte sie nun verzweifeln! Aber dies war, dem Herrn sei Dank! nicht der Fall; es zeigte sich nun

auf eine gar liebliche Weise, daß sie dem Herrn vertrauen; denn die kleine Gemeinde vernahm zwar mit schmerzlicher Enttäuschung, aber mit ungebrochener Zuversicht und Ergebung die Vernichtung ihrer menschlichen Hoffnung. „Der Herr will uns prüfen, ob wir treu und standhaft in unserem Glauben und Bekennen werden erfunden werden!“ Das war die allgemeine Stimme der versammelten Lutheraner. Es wäre wohl nicht gut gewesen, wenn wir sogleich volle Freiheit unseres Bekenntnisses und Gottesdienstes erlangt hätten; wir hätten das köstlichste Gut nicht hoch genug geschätzt. Gott wollte uns zeigen, wie viel wir leiden müssen um Seines Namens und Seiner Kirche willen! Wenn wir nur fromm und standhaft erfunden werden, so wird Er uns zur rechten Zeit und Stunde schon helfen! Die Sach' und Ehr', Herr Jesus Christ! nicht unser, sondern Dein ja ist; darum, so steh' du denen bei, die sich auf dich verlassen frei!“ Solcher und ähnlicher Stimmen ließen sich je länger, je mehrere vernehmen. Die Gemeinde befand sich in einem guten Stande, die Stürme mußten sie nur mehr festigen und erfrischen.

Jedoch darf man auch das menschliche Recht nicht verachten und aufgeben; denn wir leben unter Menschen, die Kirche ist als eine auch sichtbare unter Menschen und mitten in diese Welt hineingestellt und bedarf der gottesdienstlichen Versammlungen, und zur Abhaltung derselben menschlicher Gestaltung; und dazu eines Grundes und Bodens. Diese müssen von der Landesregierung erbeten werden.

Darum entschlossen wir uns rasch, eine Refuserschrift an das höchste Staatsministerium einzureichen, und den Erfolg Gott anheimzustellen.

Das höchste Staatsministerium berathet unter dem unmittelbaren Vorſiße des Großherzogs selber und darum mußte seine Entscheidung von großer Wichtigkeit und bedeutenden Folgen sein. Schon am 12. Juli 1851 reichten die sämtlichen Glieder der Lutherischen Gemeinde eine dringende Vorstellung ein, worin sie zuerst ausführten, daß durch die Verfüng des Ministeriums des Innern die Gewissensfreiheit verletzt und die alten ehrwürdigen Bestimmungen, welche das gute Recht der Lutherischen Kirche außer allen Zweifel setzen und welche in dem Ersten kirchlichen Conſtitutions-Edikte vom Jahre 1807 ausdrücklich wiederholt, und in der Verfassungsurkunde vom Jahre 1818 erneuert und für alle Zeiten verbürgt worden, umgestoßen seien. Dann fährt die Vorstellung mit diesen Worten fort: „Wenn die Lutherische Confession auch nicht mehr als eine der aufge-

genommenen oder herrschenden Kirchen angesehen werden, oder sich geltend machen kann mit dem Umfange aller Rechte, wie sie ihren Bekennern nach obigen Gesetzen zustehen, so muß doch wenigstens das in Anwendung kommen, was die Stifter und Mitglieder jeder beliebigen christlichen oder unchristlichen Sekte nach unseren Staatsgrundgesetzen ansprechen können. Jede religiöse Genossenschaft ohne Unterschied, vorausgesetzt, daß ihre Grundsätze nicht der Staatsordnung und der Sittlichkeit widersprechen, kann aber geradezu fordern:

1) Daß sie als religiöser Verein, Kirche oder Sekte bestehe und anerkannt werde;

2) Daß ihr der erforderliche Staatsschutz, insbesondere gegen Störung ihrer gottesdienstlichen Handlungen und Religionsübungen gewährt werde;

3) Daß sie einen eigenen Geistlichen berufe.

Alles dieses ist nach den kirchlichen Gesetzen unbestreitbar, und alles dieses wird uns verweigert.

Selbst die Grundlage der ganzen ministeriellen Entscheidung ist nicht einmal haltbar. Die Lutherischen und Reformirten Gemeinden des Großherzogthums konnten sich zu einer evangelisch-protestantischen Kirche vereinigen, allein sie konnten die Lutherische Kirche nicht aufheben, sie konnten Niemanden zwingen, aufzuhören, Lutheraner zu sein, oder gar verbieten, daß Jemand im Lande künftig noch ausschließlich der Lutherischen Lehre anhänge. Allerdings besagt § 1 der Unionsurkunde vom Jahre 1821: Beide bisher getrennten evangelisch-protestantischen Kirchen im Großherzogthum Baden bilden hinfort eine vereinigte evangelisch-protestantische Kirche, die alle evangelischen Kirchengemeinden in dem Maaße in sich schließt, daß in derselben jetzt und in Zukunft keine Spaltung in unirte und nicht unirte Kirchen Statt finden kann und darf, sondern die Evangelische Kirche des Landes nur Ein wohl und innig vereinigtcs Ganzes (Union) darstellt.

1) Allein dieses ist lediglich ein religiöses Statut, und kein weltliches, von der Staatsgewalt für die Unterthanen ausgegangenes Gesetz, und schon deßhalb

a. nicht erzwingbar in der Art, daß nicht Einzelne oder Mehrere aus dieser vereinigten Kirche wieder austreten dürfen, und am Allertwenigsten in der Art, daß dadurch gar Solche gebunden sind, welche bei jener Vereinigung nicht mitgewirkt haben. Ueberhaupt kann jede

Wollten ferner die aus der Union zur väterlichen Kirche Zurückgekehrten durch bereits versuchte vielfache Beschränkungen zur Union zurückgebracht werden sollen, so könnte Solches nur durch Gewissenszwang geschehen, und auf diese Weise würde die Union, die Religion der Liebe, die sie sich zu sein rühmt, zu einer drückenden Fessel, zu einer unerträglichen Tortur, nimmermehr zu einem erwünschten Glaubensbunde werden, und der unirten Kirche selbst könnten dadurch wahrlich keine gesegneten Früchte erwachsen!

„Auch kann nimmermehr behauptet werden, daß durch Concession einer Lutherischen Gemeinde Secession, Glaubensspaltung und Exceffe hervorgerufen werden würden! Die Union behauptet ja vielmehr der Lutherischen Confession keineswegs fremd geworden zu sein; die zur Lutherischen Kirche Zurückgetretenen wollen nur dieser Confession ganz und völlig angehören, der sich die Union noch ziemlich nahe glaubt: darin kann doch keine Glaubensspaltung liegen noch gefunden werden, und es sind auch wirklich Exceffe gegen die zur Lutherischen Confession Zurückgetretenen von Seite Etlicher ihrer Mitbürger nur dadurch hervorgerufen worden, daß unter letzteren die Meinung entstanden und befestigt worden war — in Folge der Vorenthaltung Allerhöchster Concession: die zu der Lutherischen Kirche Uebergetretenen Höchst Ihrer Unterthanen stünden schutz- und rathlos da und dem Herzen Eurer Königl. Hoh. entfremdet!“

„Endlich kann die neugesammelte Gemeinde Ihringen nur mit aller Entschiedenheit, ja mit Indignation den theilweise schon gehörten Vorwurf: als seien oder würden sie durch ihr neuergriffenes Lutherisches Bekenntniß ihren Unterthanen-Pflichten und Treuen entfremdet, zurückweisen. Wollten Eure Königl. Hoh. nur die so natürlichen Rechte einer Kirchengesellschaft der Lutherischen Gemeinde unter ihrem berufenen Hirten zu gewähren geruhen — um was wir bis jezt vergeblich bei dem Herrn Minister des Innern nachgesucht haben, so wären die Bitten dieser Gemeinde vollständig erhört, und sie hätten die erhebende Gewißheit, nicht vergeblich an das landesväterliche Herz ihres allergnädigsten Großherzogs sich gewendet zu haben, für den sie in ihren Lutherischen Gottesdiensten nach dem Worte der Schrift und nach Anweisung ihrer Kirchenordnung beten, so wie sie denn auch zur Erfüllung ihrer Unterthanen-Pflichten in ihrem jetzigen Kirchenverbände nach der Lehre ihrer Kirche neue Kraft und starken Antrieb empfangen! Genehmigen Eure Königl. Hoheit in landesväterlicher Huld diese Bitten! Eure Königl. Hoh. mögen geruhen, zu verfügen, daß alle beschränkenden Maß-

regeln zurückgenommen werden, welche die lutherische Gemeinde in Ihringen von ihrem berufenen Seelsorger, P. Eichhorn, scheiden, — daher demselben die Rückkehr nach Ihringen und den Aufenthalt daselbst gestatten und 2) der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde in Ihringen die längst erbetene kirchliche Concession zu gewähren befehlen.“

Es war im letzten Regierungsjahre unseres Großherzogs Leopold, dieses milden und freundlichen Fürsten, als diese Darstellung und Bitte demselben persönlich überbracht werden sollte. Dieser Fürst war damals unzugänglich geworden. Gerade 2 Jahre zuvor, im Mai 1849, war demselben das Ueberschwerste widerfahren, was nur einem Landesvater begegnen kann: er war von seinem eigenen Volke vertrieben und von seinem Militair verlassen worden, rettete sich über die nahe Grenze und irrte Monate lang in benachbarten Ländern umher, bis er durch preussische Hilfe wieder in sein Land und seine Hauptstadt Carlsruhe geleitet wurde! Seine große Güte war mit dem schönsten Undank bezahlt worden. Von dieser Zeit an hatte sich eine gewisse Schwermuth seiner bemächtigt, zu welcher auch körperliche Leiden sich gesellten; er ließ sich nicht mehr öffentlich sehen, Audienzen wurden höchst selten bewilligt. P. Eichhorn machte etliche Male den Versuch, eine solche zu erlangen — in Carlsruhe und in Baden. Der Cabinetssecretair nahm ihn im Anfange freundlich und entgegenkommend auf, die kirchlichen Angelegenheiten waren ihm völlig unbekannt: P. Eichhorn wurde auf später beschieden. Als er nun wieder erschien, wurde er von dem Cabinetssecretair mit Vorwürfen überhäuft, daß er das Land verwirre, kirchliche Spaltungen hervorrufe. Der Secretair hatte sich offenbar seither belehren lassen, war aber — falsch belehrt worden! Und besserer Belehrung war er nunmehr unzugänglich! — Von einer Audienz war nun nicht mehr die Rede, sie könne nicht bewilligt werden; es gelte einfach: gehorsam zu sein und zu der unirten Kirche zurückzukehren! Alle Gegenstellungen des unbequem gewordenen Lutherischen Pastors waren vergeblich; er mußte unverrichteter Dinge das Großherzogliche Schloß verlassen; wir erfuhren nicht einmal, ob dem Großherzoge die oben mitgetheilte Vorstellung vorgelegt worden; eine Antwort kam nicht. Vielleicht hat Großherzog Leopold, der nicht ganz ein Jahr darauf starb, nie etwas von dem Drucke erfahren, unter dem treue Lutherische Unterthanen in seinem Lande sich befanden! (Es werde, um diese schöne Zurückweisung recht auffallend erscheinen zu lassen, hier nur angedeutet, daß ehemals Pastor Eichhorn es war,

der 2 Jahre zuvor, während der berühmten Badischen Revolution, wegen seiner Anhänglichkeit an das Regentenhaus und wegen seiner unerschütterlichen Treue, insonderheit, weil er das öffentliche Kirchengebet für seinen vertriebenen Fürsten sich nicht nehmen ließ, von den Revolutionairen und Demokraten ins Gefängniß zu Heidelberg geworfen wurde und etliche Wochen lang eingekerkert blieb, bis die Preussischen Truppen ihn befreiten! Dieß war -- doch nicht ganz vergessen, denn seine kirchliche Stellung, seine Trennung von der Union und sein Auftreten derselben gegenüber wurde doch nie offen kirchlicher Radikalismus genannt).

Als nun auch diese Thür verschlossen ward, blieb den bedrückten Lutheranern nur noch dieser Weg übrig, zum guten kirchlichen Rechte zu gelangen: sich an die Stände des Landes zu wenden, welche im Spätjahre 1851 zusammentraten. Nicht leicht entschlossen sie sich zu diesem Schritte, denn die Badischen Landstände sind wegen ihres Radikalismus berüchtigt; aus ihnen ist die Badische Revolution vom Jahre 1849 geboren; unter ihnen ist auch nicht das mindeste kirchliche Verständniß; höchstens zum Deutschtholicismus erheben sie ihre Anschauungen, und den Rongianismus bewundern sie als Ideal aller Religiosität und Kirchlichkeit. Keine Religion haben ist bei diesen Männern, Advokaten, Kaufleuten und Fabrikanten (aus dem ganzen Lande zusammengetreten) die höchste Religion! Nichts war gewisser als dieses, daß sie die Bitten der Lutheraner fast unbesehen verwerfen würden. Dennoch entschlossen sich die letzteren, Petitionen an die Stände des Landes zu richten, und zwar auf Grund folgender Erwägungen: die Land-Stände bilden einen integrierenden Theil der Landesobrigkeit, sie bilden in Gemeinschaft mit dem Großherzog die allerhöchste Gewalt. Der Landesherr, die Erste und die Zweite Kammer werden die Faktoren der Gesetzgebung genannt. Das ist der moderne Constitutionalismus, der, von Frankreich ausgegangen, seinen Gang durch alle Länder der Welt nehmen, aber auch überall Revolutionen hervorrufen wird! Gottes Offenbarung in der h. Schrift weiß Nichts davon, daß der Fürst seine Regierungs-Gewalt mit seinen Unterthanen zu theilen habe. Nach unserer Landesgesetzgebung durften wir die versammelten Landstände nicht übergehen; dann erst, nachdem auch diese gesprochen, konnten wir mit gutem Fuge sagen: wir haben nun alle Wege, die nur möglich waren, eingeschlagen, um zu unserem kirchlichen Rechte zu gelangen; es ist aber Alles vergeblich gewesen; nun müssen wir Gott mehr gehorchen denn den Menschen!

Im November 1851 traten die Stände des Landes zusammen, und sogleich am zweiten Tage wurden ihnen ausführliche Petitionen der aus der Union ausgetretenen Lutheraner überreicht. In denselben sagen sie gegen den Schluß, nachdem sie ihr gutes kirchliches Recht wahrhaft unwiderleglich dargethan und über ihre bisher erfahrenen Bedrückungen berichtet, Folgendes:

„So ist uns denn von den Staatsbehörden aller Instanzen unser gutes kirchliches Recht verweigert worden. Wir haben nicht einmal die Duldung erhalten, der sich doch die Israeliten unseres Landes erfreuen, ja wir dürfen nicht einmal als Sekte fortbestehen. Denn man verweigert uns den von uns berufenen Geistlichen; man verweist denselben wie einen Unruhestifter aus Ort, Amt und der ganzen Gegend! Ohne das verordnete geistliche Amt kann aber keine Religions-Gesellschaft, kann auch unsere Lutherische Kirche nicht bestehen.

Wir Unterzeichnete konnten daher auch unsern Gottesdienst seit drei Vierteljahren nicht mehr in unserem Heimathsorte, ja überhaupt nicht mehr an einem bewohnten Orte halten; wir sind überall ausgestoßen. Wir haben entlegene Plätze außer dem Amtsbezirke, meist inmitten von Wäldern, aufgesucht, um dort unsere Sonntagsgottesdienste zu halten und uns von dem Geistlichen unserer Kirche, den wir berufen haben, durch Wort und Sakrament stärken zu lassen. Denn an jedem bewohnten Orte mußte namentlich unser Pfarrer polizeiliche Quälereien und Ausweisungen gewärtigen. Nur bei vorkommenden Casuallfällen, und wenn Alte und Kranke unserer Gemeinde zu trösten und zu stärken sind, trägt unser Pfarrer Eichhorn selbst auf die Gefahr hin, als ungehorsam kriegsgerichtlich behandelt zu werden (denn noch immer war, seit der bösen Revolution von 1849, Belagerungs- und Kriegszustand in Baden, die gewöhnliche Justiz war dem Kriegerechte gewichen) im Bewußtsein unveräußerlicher Rechte göttlichen und menschlichen Berufs, kein Bedenken, den Ort selber zu betreten.

Wir bitten hohe Ständekammer um Wiederherstellung unserer kirchlichen Rechte, die uns schon so lange vorenthalten worden, die wir aber, in der festen Zuversicht, daß sie uns, als in der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu fest begründet, nicht für immer versagt werden können, unermüdet gesucht haben und suchen werden.

Wir treten auch mit unserer Bitte keiner der bestehenden Confessionen des Landes zu nahe; wir beanspruchen keinerlei Rechte, welche mit der

Staatsordnung oder den bestehenden Einrichtungen in der unirten evangelisch-protestantischen Landeskirche unverträglich wären; wir machen keinerlei Ansprüche auf Staatsunterstützung; wir verlangen nur solche Rechte, welche in der alten und neueren Gesetzgebung bereits vorgesehen oder gewährt sind; wir bitten nur um die Erlaubniß, bestehen zu dürfen, uns auf unseren allerheiligsten Glauben erbauen, unseren Gottesdienst ungestört abhalten, unser Bekenntniß und den ererbten väterlichen Glauben unseren Kindern ungefährdet hinterlassen zu dürfen! Wir bitten um Rechte, welche zur Wahrung und zum ungestörten Genuß der heiligsten Güter der Christen nothwendig sind!

Gerade der Umstand, daß wir kein Glied unserer Kirche als Vertreter unserer Rechte im Schooße der hohen Kammer besitzen, gibt uns die feste Bürgschaft, daß eine hohe Kammer mit doppelter Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit in der Prüfung dieser, für uns, wie für kirchliche Freiheit und Selbstständigkeit überhaupt, gleich hochwichtigen Frage verfahren, nimmermehr aber ihre Sanction zu den oben berichteten Maßregeln einer Unterdrückung der Lutherischen Kirche, für deren Erhaltung unser ganzes kirchliches Recht spricht, ertheilen werde.

In solchem Vertrauen bitten wir, indem wir von allen Beschwerden über erfahrene Mißhandlungen durch unsere Mitbürger, und über Rechtsfränkungen, gerne Umgang nehmen:

„Eine hohe zweite Kammer Badischer Stände wolle, in Anbetracht unseres schweren kirchlichen Nothstandes, beschließen:

1) daß uns das Recht, als Lutherische Kirchengemeinde zu bestehen auf Grund des Ersten kirchlichen Constitutions-Edicts, der Badischen Verfassungs-Urkunde und der Deutschen Bundesakte gewährt, und daß uns

2) gestattet werde, den von uns berufenen Geistlichen anzunehmen.“

Dieselbe Bitte wurde auch der Ersten Kammer der Landstände vorgelegt, an welche sich auch ein unirter Geistlicher des Landes mit der Bitte, den ausgetretenen Lutheranern Religionsfreiheit zu gewähren, wendete, indem er die Besorgniß aussprach, daß fortwährende Bedrückung derselben dem Lande und der unirten Kirche des Landes ein übles Gerücht zuziehen werde. Dieser Geistliche, ein treuer Anhänger der Union, hat mit diesem Motive ein nicht unwichtiges Zugeständniß gemacht; er hat nämlich constatirt, daß die geheime Triebfeder sämmtlicher Verfolgungen der ausgetretenen Luthera-

ner in der Union und in der unirten Landeskirche wurzle und von derselben ausgehe. Dies war bisher von der Union selbst und von ihren Vertretern beharrlich geleugnet worden.

Erst im März 1852 kamen die gedachten Petitionen der Lutherischen Gemeinde in der Zweiten, und dann auch in der Ersten Kammer zur Berathung und Verhandlung. Sie waren als die ersten den Kammern übergeben und fanden als die letzten Berücksichtigung, kurz ehe die Kammern auseinander gingen. Dieß verrieth schon von Anfang an kein lebendiges Interesse an der doch an und für sich schon so wichtigen Sache: die Hoffnungen der Bittenden waren ganz gering, aber sie hätten sie noch geringer spannen sollen! Zum Berichterstatter war ein Badischer Oberhauptmann ernannt worden, der keine Kenntniß des Kirchenrechts hatte, der nicht einmal geistlich anschauen, viel weniger noch geistlich zu richten verstand. Wie konnte man einen solchen Mann zum Berichte über eine so wichtige und tiefsingreifende Kirchenfrage erwählen! Wir wissen nicht, wer den größeren Fehler machte: die ihn dazu nahmen, oder er, daß er solchen Bericht, zu dem er total unfähig war, übernommen hat! Er stellte in seinem kurzen Berichte die Sache der Lutheraner als Fanatismus und unselige Verwirrung und als Verwirrung herbeiführend dar. Er ließ der Gemeinde kaum noch den Namen einer Sekte, er rieth zu den schärfsten Polizeimaßregeln gegen dieselbe, damit sie je eher, je lieber wieder unterdrückt werde. Dem stimmte die Kammer bei, mit Ausnahme dreier Mitglieder derselben, von denen Zwei — römisch Katholische waren! Die Discussion über die Petitionen war kurz, aber bezeichnend für den Geist, der in solchen modernen Ständekammern herrscht. Ein Gymnasialprofessor, ehemaliger Lehrer des Pastor Eichhorn schrieb Alles den religiösen Verirrungen (sic) dieses Geistlichen zu. Ein Anderer meinte, es sei himmelschreiend, daß man sich mit der Union, diesem größten Werke der Neuzeit, dieser Religion der Liebe, diesem Fortschritte aus finstern mittelalterlichen Aberglauben zur erleuchteten Vernunftreligion nicht wolle genügen lassen. Ein unirter Pastor, ebenfalls Mitglied dieser Versammlung, gab Notizen über den Stand der Lutherischen Gemeinde, berechnete, daß es doch eigentlich sehr Wenige, daß es in Nußloch „fast lauter Weibspersonen“ seien, und daß man doch diesen Wenigen keine kirchlichen Rechte, und diesen Fanatikern keine Duldung gewähren könne! Genug, in Zeit einer Stunde — länger dauerte die Berathung nicht — wurde von der zweiten Badischen Kammer der Stab über

die Lutherische Kirche gebrochen, von derselben Kammer, welche fünf Jahre vorher den Deutschkatholicismus nach Konge's Farbe und Bekenntniß jubelnd begrüßt, und der Regierung gerathen hatte, denselben unter den Schuß der Religionsfreiheit zu nehmen, ja förmlich anzuerkennen! — Und in dieser Versammlung, welche das Lutherthum als Sektirerei verwarf, saßen Viele, deren Aeltern Glieder der alten Lutherischen Landeskirche gewesen waren, ja die zum Theil diese Kirche selbst noch gekannt, und in ihrer Confirmation bekannt hatten!

Aus den Zeitungen erfuhren die Glieder der kleinen Lutherischen Gemeinde, daß und wie die Kammer über ihre Kirche und über ihre Bitten den Stab gebrochen hatte!

Nun schienen freilich alle Mittel erschöpft, um auf verfassungsmäßigem, rechtlchem Wege zur Anerkennung der Lutherischen Kirche, zum Bestehen dem Staate gegenüber, zur einfachsten Duldung, ja zum Sektantenbestande zu gelangen! Alles, Alles war verweigert worden; in Zeit eines Jahres waren alle Instanzen im Lande vergeblich durchlaufen! Von manchen Seiten her erwartete man, die Gemeinde werde sich nun auflösen, ihre Glieder würden sich wieder in der Union verlieren, Pastor Eichhorn werde ins Ausland gehen und irgendwo in Lutherischen Landen eine Pfarrstelle suchen. Es wurden ihm sogar Anerbietungen im Lande selber gemacht; eine glänzende unirte Pfarre wurde ihm von einem Mitgliede des unirten Oberkirchen-Raths angeboten. — Aber, die also thaten, kannten die Kraft des Lutherthums nicht, die Kraft der seligmachenden Wahrheit, die Kraft, Trübsale und Widerwärtigkeiten um des Glaubens willen zu tragen, die es verleiht, die Kraft Alles zu wagen, mit der er uns stählt! Mit besonderem Nachdrucke hielten wir uns damals an das Wort: „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger, oder Blöße, oder Fährlichkeit, oder Schwert. Wie geschrieben steht; um deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe. Aber in dem Allem überwinden wir weit um deswillen, der uns geliebet hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel, noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn“ (Röm. 8, 35 — 39.). Mit besonderer Begeisterung sangen wir:

Die Welt, die mag zerbrechen, Du stehst mir ewiglich,
Kein Weinen, Grauen, Stechen Soll trennen mich und dich,
Kein Hunger und kein Dürsten, Kein Armuth keine Pein,
Kein Zorn des großen Fürsten Soll mir ein' Hind'ung sein.

Und wenn auch wirklich eine Rückkehr in die unirte Landeskirche von den Lutheranern in's Auge gefaßt worden wäre, was aber wirklich in keiner Weise und in keinem Augenblicke geschah, wie hätte Solches ohne schwere Verleugnung, ohne entsetzlichen Glaubensschiffbruch möglich sein können? Ein Gewinn war ja nämlich aus allen bisher geführten Verhandlungen mit den Behörden an das volle Tageslicht getreten und mußte selbst den Blinden in die Augen leuchten; er ist dieser: die Union hat so wenig das Lutherische Bekenntniß conservirt (wie sie sich dessen allerdings zu rühmen pflegt), daß sie vielmehr die allgrößte Unduldsamkeit gegen dasselbe bewiesen und die Waffen der Verfolgung nicht eher aus der Hand zu legen Lust hat, als bis das Lutherthum ausgerottet ist. Nicht einmal als Sekte sollte dasselbe bestehen! — Wir hatten aber auch noch höheren Gewinn: wir waren unserer guten Sache, wir waren des gnädigen Beistandes unseres Gottes, wir waren der Nothwendigkeit fortgehenden Kampfes durch Gebet, Zeugen und Leiden, und wir waren des endlichen Sieges unserer guten Sache nun um so gewisser geworden, weil sie nun gar nicht mehr auf Vergunst der Menschen, auch der Mächtigen dieser Erde, sondern allein auf dem Herrn und Seinem Worte stand, das als letztes aus Seinem Munde also lautet: „Und siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende!“ (Matth. 28, 20.). Vor den Menschen hatten wir unsere Sache verloren, und waren unterlegen; aber vor dem Herrn war lauter Sieg; das Unterliegen vor den Menschen ist bei Ihm herrlicher Sieg!

Noch stand uns vor Menschaugen ein Weg offen, nämlich dieser, uns an den Deutschen Bundestag in Frankfurt am Main zu wenden, weil dieser auch in der Deutschen Bundesakte Glaubens- und Gewissensfreiheit allen Deutschen garantirt, und solche ungeschmälert aufrecht zu erhalten hat. Von verschiedenen Seiten her wurde den Lutheranern in Baden der Rath ertheilt, diese Instanz noch zu versuchen; es wurde auch der damalige Preussische Bundestagsgesandte, jetzige Ministerpräsident Freiherr v. Bismarck-Schönhausen von Preussischen Freunden unserer Kirche ins Interesse gezogen. Derselbe schrieb aber: „Ich glaube, meine persönliche Ansicht nicht vorenthalten zu sollen, daß der vorgeschlagene Schritt den gewünschten Erfolg schwerlich haben wird. Die Beschlüsse der Bundesversammlung erfolgen

nicht nach den eigenen Ansichten der Gesandten, sondern nach den Instruktionen ihrer Regierungen, und Sie selbst werden aus den Erfahrungen Ihrer Kirche in verschiedenen Staaten entnehmen, daß die rechtlichen Verhältnisse derselben nicht von allen Seiten in gleichem Sinne aufgefaßt werden. Durch einen ungünstigen Entscheid des Bundestages wird aber Ihre Lage der Landesregierung gegenüber noch nachtheiliger werden, als bisher, und auf einen günstigen kann ich Ihnen nach meiner Kenntniß der Verhältnisse und der dazu mitwirkenden Faktoren keine gegründete Hoffnung machen."

Pastor Eichhorn und seine Gemeindeglieder hatten schon gleich im Anfange den von außen her an sie gelangten Vorschlag mit Bedenklichkeit aufgenommen, denn es schien ihnen fast unmöglich, daß sie ihre Landesregierung bei dem Bundestage verklagen, oder auch nur Beschwerde über jene wegen Rechtsverweigerung führen sollten, und darum war ihnen des Herrn v. Bismarck ziemlich deutliche Warnung vor diesem Schritte nicht unwillkommen. Nach Jahr und Tag wurde ihnen von vielvermögender Seite aus Berlin her Kunde, daß die Königl. Preussische Regierung uns vertreten werde, wenn wir Hülfe suchend vor dem Bundestage erscheinen würden, und in Folge dessen wurden wir von jener Seite her dringend aufgefordert, die nöthigen Schritte zu thun. Dies durfte nicht kurzweg von der Hand gewiesen werden, denn es kam an uns in der Zeit der allergrößten Bedrängniß, als Hirte und Heerde durch Gefängniß und Verbannung auf lange Zeit hinaus geschieden waren, und letztere dringendst nach dem h. Abendmahle verlangte. Pastor Eichhorn setzte nun geraden Wegs den Badischen Minister des Innern Herrn v. Wagner (Nachfolger des Herrn v. Marshall) davon in Kenntniß, daß jener Rath und Anmuthung an ihn gelangt sei, ihm aber eine Klage gegen die Landesregierung recht bitter und schwer fallen werde, man auch von Seite der Lutheraner auf baldige Erleichterung ihrer drückenden Lage durch hohe Regierung um so mehr hoffe, da von treuen Bundesgenossen derselben diese Bedrückung als ein großes Unrecht erkannt werde. Darauf wurde der allererste Schimmer eines Einlenkens der Badischen Regierung auf dem gestrengen Gesichte des Ministers v. Wagner, (noch nicht aus seinem Munde) bemerkbar. Solch ein Morgenschimmer vor dem Morgenrothe und der Morgensonne wird oft wieder von finsternen Morgenwolken zugedeckt, und es wird dann auf kurze Zeit die Finsterniß noch dichter, denn sie vorher war. So ging es auch damals mit den Hoffnungen auf Freiheit unserer Lutherischen Kirche: finstere

Wolken der Verfolgung zogen noch einmal nach diesem Frühlingshimmel herauf; aber dieser war einmal am Himmel aufgestiegen und konnte nicht ganz unterdrückt werden.

Zunächst erhob sich im kleinen Kreise der Lutheraner in Baden eine sehr wichtige Frage, nämlich die über ihr Verhältniß zur Obrigkeit und ihren Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit. Ein kirchliches Bestehen war ihnen nicht gewährt, ihre Gottesdienste waren verboten, besondere Pastoration mit den bestimmtesten Worten verweigert, Pastor Eichhorn's Berufung nicht genehmigt, demselben wiederholt verboten, zu den Gemeinden sich zu begeben, bei denselben sich aufzuhalten, ja diesem Verbote war ein besonderer Nachdruck verliehen, indem das Betreten ganzer Landstrecken und Regierungsbezirke bei harter Strafe ihm untersagt war. Und dies nicht allein, sondern es kam auch noch hinzu, daß Pastor Eichhorn nach Jahr und Tag an seinem Wohnorte Durlach internirt und daselbst polizeilich beobachtet und beaufsichtigt wurde. Da war kaum noch eine Möglichkeit vorhanden, zu seiner Gemeinde zu gelangen; doch ganz unmöglich war es nicht. Doch war das bestimmteste polizeiliche Verbot vorhanden! — Aber auf der anderen Seite: die Gemeinde mußte doch geistlich bedient, Gottesdienste mußten gehalten, die Sacramente mußten ihr gereicht werden, die neugeborenen Kinder bedurften der heiligen Taufe, die heranwachsenden des Unterrichts; eine Heerde kann nicht ohne den verordneten Hirten sein. Nun war aber Pastor Eichhorn der einzige Lutherische Hirte im Lande, und vom Auslande wurde damals noch viel weniger ein Lutherischer Pastor zugelassen; denn es sollte ja das Lutherthum in Baden nicht gepflegt werden, sondern es war vielmehr auf den Aussterbens-Stat gesetzt worden. Sollte nun Pastor Eichhorn gegen den ausdrücklichen Willen der verordneten Obrigkeit, ja gegen deren wiederholtes Verbot die Gemeinden besuchen und an denselben Seelsorge üben? — Diese an sich schwierige Frage war doch in dem vorliegenden Falle leicht und bald entschieden. Die Obrigkeit befand sich in einem offenbaren Irrthume: sie leugnete Dasein und Recht der Lutherischen Kirche, die doch wirklich vorhanden und dazu wohl berechtigt war durch alte sichere Rechtsgarantien, unter denen auch die Badische Obrigkeit stand. Es trat also hier nach Apost. Gesch. 4 der Fall ein, wo die Jünger des Herrn Gott mehr zu gehorchen haben, denn den Menschen, weil der Menschen-Gebot dem Gebote Gottes schnurstracks entgegenläuft, und so die menschliche Obrigkeit sich selbst aufhebt. An der gleichzeitig

fortgesetzten Einschärfung der Pflichten gegen die Obrigkeit in allen übrigen Dingen, wo sie nicht wider Gott Gehorsam verlangt, ließ es der bedrängte Hirte in keiner Weise mangeln. Der Erfolg hat auch die Richtigkeit und die Rechtmäßigkeit der beobachteten Handlungsweise bezeugt. Nirgends ist ein Aufruhr oder eine sträfliche Widersehllichkeit gegen die Obrigkeit durch solch Verfahren herbeigeführt worden, und die Kirche, die andernfalls untergegangen sein würde, weil ihr Wort und Sakrament bis auf diese Stunde würde entzogen geblieben sein, ist durch Gottes Gnade geblieben und ein Baum geworden, der noch immer neue Aeste und Zweige treibt. So gingen wir also in Gottes Namen immer vorwärts auf dem betretenen Wege, und ließen uns durch keine Zweifelstimmen irre machen, wenn es auch die gläubiger Christen und aufrichtiger Glieder der Kirche waren, welche jedoch in dem vorliegenden Falle noch keine Erfahrung gemacht hatten. Denn in solcher Lage lehrt allein die Erfahrung; oder vielmehr: der Herr lehrt die Seinen, was sie thun und lassen sollen. Und von diesem Lehrer ließen wir uns leiten. Pastor Eichhorn beobachtete hierbei folgendes Verfahren: er ließ nicht ab, den freien Zugang zu seiner Gemeinde zu betreiben; mündlich und brieflich wendete er sich an die betreffenden Behörden; kein Vierteljahr, oft kein Monat verging, ohne daß er seine Bitte erneuerte, zu seiner Gemeinde sich begeben zu dürfen; dabei erklärte er vor dem Herrn Minister v. Marschall, daß er von Zeit zu Zeit der Gemeinde Gottesdienst halte und das Sakrament reiche, sich aber auch ohne Murren den Strafen unterwerfen werde, welche auf das Betreten des Orts gesetzt seien: nun, an Gefängniß- und Geldstrafen hat es denn auch nicht gefehlt, wie wir nachher des Weiteren hören werden. Wenn Kinder sollten getauft werden, so stellte der Pastor Solches dem Minister als einen außerordentlichen Nothfall vor und bat um freien Paß nach Thüringen, versprach auch freiwillig, keine Präjudiz darauf gründen zu wollen. Wurde dann, was in der Regel geschah, die Bitte abgeschlagen, oder wurde sie, von den Eltern gestellt, ebenfalls verweigert, so machte Pastor Eichhorn die weitere Anzeige, daß er nun doch in den Ort gehen und die Taufe vornehmen werde, da äußerste Noth dazu treibe, und er nun auch der Strafe gewärtig sei; — die dann jedoch nicht einmal immer vollzogen wurde!

So ist's denn doch gekommen, daß die Gemeinde eigentlich nie ganz ohne Hirtenpflege und Aufsicht war. Pastor Eichhorn kam doch meist

alle zwei Wochen nach Thüringen. Nur einmal, da Pastor Eichhorn an einem entlegenen Orte, in Rembach, in der Verbannung leben mußte, und dabei unter strengster polizeilicher- und Gendarmen-Aufsicht stand, hat er ein halbes Jahr lang die Gemeinde nicht besuchen können; das war aber auch der längste und äußerste Termin, und — noch ehe Verbannung und polizeiliche Bewachung aufhörte, war er wieder bei der Gemeinde. Auf welcher wunderbaren Weise Solches geschehen, werden wir später hören. Ueberhaupt war der Hirte nie und nimmer ohne Arbeit; Gott zeigte deutlich, daß, wenn auch Menschen, doch nicht Er den Arbeiter im Weinberge zur Ruhe gesetzt habe.

Eine Zeitlang ruhte nun die Verhandlung mit der obrigkeitlichen Behörde, welche 1851/52 mit solchem Eifer war vorgeführt worden: es waren ja sämmtliche Bitten von allen Instanzen abgeschlagen worden. Nach Jahren wurde die Correspondenz wieder aufgenommen. Wir gehen einstweilen über zu der

Zweiten Periode:

Die Leiden um der Kirche willen.

Nachdem wir schon im Vorhergehenden einige Blicke in dieselben gethan, berichten wir nun über sie im Zusammenhange; denn sie sollen zeigen, unter welchen Mühen und Beschwerden die theure Lutherische Kirche in Badischen Landen wieder entstanden sei, damit sie den Kindern und Kindeskindern nicht aufhöre, werth und theuer zu sein; damit sie nie vergesse, welchen Preis die Wiedereroberung des väterlichen Glaubens gekostet.

Mehr der Hirte, denn die Heerde wurde von der Wucht der Verfolgung getroffen. Das alte Wort aus den Zeiten des sichtbaren Wandels unseres Heilandes auf Erden: „Sie werden den Hirten schlagen und die Schafe der Heerde werden sich zerstreuen,“ ging auch jetzt wieder durch die Gedanken der Verfolger, es scheint eine Grund-Schlachtregel der Verfolger des Evangeliums und der Kirche zu sein, ihnen gleichsam eingeboren; aber es heißt auch in derselben Schrift: „Beschließet einen Rath und werde Nichts daraus, denn hier ist Immanuel!“ Und dieses Wort ist dem Herzen des Herrn eingeschrieben und vor dem muß das Wort der Verfolger zu Schanden werden, wie vor dem Herrn die Peiniger selbst.

Der Feind eilte mit seinen Angriffen; denn er weiß wohl, daß er wenig Zeit hat, und daß über seinem Kopfe der Fuß des Herrn schwebt,

der ihn in jedem Augenblicke zertreten kann. Pastor Eichhorn war kaum zwei Mal in Ihringen zum Besuche gewesen, das erste Mal nur über Nacht, das zweite Mal einen Sonntag über, da wurde er vor den Ortsvorstand auf das Rathhaus geführt und ihm der weitere Aufenthalt im Orte Ihringen verboten; sogleich, stehenden Fußes, sollte er abreisen; bis zu seiner Abreise stand er unter der besonderen Aufsicht eines ihm allenthalben auf dem Fuße nachfolgenden Polizeidieners. Als Pastor Eichhorn über diese Behandlung bei dem Bezirksbeamten in Altbreisach, einem wohlgesinnten Manne, Klage führte, wurde er auf den seit der Revolution bestehenden Kriegs- und Belagerungszustand aufmerksam gemacht, der den Ortsbürgermeistern volle Gewalt in die Hand gegeben, und es wurde ihm weiter bedeutet, daß, so lange keine landesherrliche Concession in seinen Händen sei, eine Erleichterung für ihn nicht zu hoffen, vielmehr zu erwarten wäre, daß die Maschen des Netzes, in dem er bereits gefangen, sich immer enger und fester zusammenziehen würden. Der Erfolg zeigte, daß er richtig vorausgesagt habe.

Sogleich in den ersten Wochen, nach dem Austritte und der Constituierung der Gemeinde in Ihringen, am 11. Mai 1851, sollte ein neugeborenes Kind in der Lutherischen Kirche getauft werden. Pastor Eichhorn wurde zur Vornahme der Taufhandlung berufen. Nach dem Vormittagsgottesdienste um 10 Uhr begab sich Pastor Eichhorn in das Haus, darin das Kind geboren war, um die Taufhandlung vorzunehmen. Sogleich nach abgehaltener Taufe, und zwar da er noch im Hause des Vaters des Kindes sich befand, wurde Pastor Eichhorn vom Bürgermeister des Ortes durch 2 Polizeidiener auf das Rathhaus citirt mit dem Bemerkten, wenn er nicht freiwillig komme, so werde er mit Gewalt abgeholt werden. Pastor Eichhorn begab sich zum Rathhause. Hier wurde er von dem Bürgermeister mit den größten Schmähreden empfangen und sogar mit Stockschlägen bedroht, also auf eine entehrende Weise behandelt. Als Grund führte der Bürgermeister diesen einzigen an, daß Pastor Eichhorn durch Abhaltung von Gottesdiensten Ruhestörungen hervorgerufen habe. Aus diesem Grunde ließ nun der Bürgermeister den genannten Pastor in dem Wachtzimmer gefangen setzen und strenge bewachen. Doch sollten noch weitere Gewaltmaßregeln an dem Wehrlosen verübt werden. Der Bürgermeister kam nach kurzer Zeit mit den Polizeidienern wieder und ließ den Pastor genau durchsuchen und ihm Alles, was er bei sich trug, Brieftasche, Messer,

Bücher hinwegnehmen. Nach einiger Zeit kamen die Peiniger wieder und erklärten: „der Gefangene müsse ein anderes Gefängniß beziehen!“ Auf der anderen Seite des Rathhauses wurde die Thüre zu einem schauerhaften, halb unterirdischen, ganz finsternen, feuchten, kalten, mit faulem Stroh belegten Loche geöffnet, der Pastor aber gezwungen, hineinzutreten. Er erklärte, nur der Gewalt weichen zu wollen. Hier lag er mehrere Stunden auf dem verweseten Stroh, denn stehen konnte er nicht; außen standen spottende und höhrende Kinder. Gegen Abend wurde die Thüre abermals geöffnet und der Gefangene einigen Polizeidienern übergeben, welche ihn über die Orts- und Amts-Gränze geleiten sollten. Da wurde er nun wie ein Vagabund dahingeführt, zwischen Polizeischergen, und hinter ihm ein unübersehbarer Schwarm hohnlachender Weiber und Kinder. So wurde er mehrere Stunden weit über die Gränze geführt. Da war nun freilich das Maß der Kränkungen übergollt. Wenn Gottes Wort nicht des Mißhandelten Trost gewesen wäre, er hätte es nicht ertragen können, was über ihn erging. Um ferneren ähnlichen Mißhandlungen vorzubeugen, beschwerte er sich bei der nächsten Amtsbehörde. Diese hatte keine andere Antwort, als: „Kriegszustand!“ Unter dieser Firma waren also die empörendsten Grausamkeiten gestattet! Der Mißhandelte fand nirgends Gehör. Die Feinde triumphirten, doch nur einen Augenblick; denn bald zeigte der Herr, daß Er seinen Diener zu schützen wisse. Wir erzählen ein zweites hierher gehöriges Ereigniß.

Bald nachdem die erste Taufe in der Lutherischen Gemeinde in Ihringen mich in Verhaft gebracht hatte, wurde eine zweite angezeigt, um deren Vornahme mich die Eltern dringend baten. Zur Nothtaufe wollte sich der Vater des neugeborenen Kindes nur höchst ungern entschließen, da der Lutherische Pastor jeden Augenblick kommen konnte; — vor drohender Gefahr werde derselbe Herr der Kirche seinen Diener behüten, der bisher Alles wunderbar geleitet, und im Unterliegen uns den Sieg gegeben habe über die Feinde Seiner Kirche. Da durfte ich nicht zurückbleiben. Ich kam in der Nähe von Ihringen bei einbrechendem Dunkel des Nachts an. Zwei Gemeindeglieder empfingen mich, zu denen bald darauf auch der Vater des Kindes, das getauft werden sollte, sich gesellte. Nun erst waren diesem und den beiden Andern mancherlei Bedenken gekommen: die Polizeiwächter seien bei Tag und Nacht thätig und wachsam, das Haus, darin das Kindlein geboren, sei förmlich, insonderheit die ganze Nacht hindurch, von den-

selben umstellt. Einem der Wächter sei Geld versprochen, wenn er auch gefangen einbringe. Gestern noch habe man diesen sagen hören: „Wenn nur einmal diese Sache vorüber wäre! Ich habe bei Tag und Nacht keine leibliche Ruhe!“ Seine Hände zitterten nach dem versprochenen Gelde, der Mann sei furchtbar aufgereggt gewesen. — Dennoch wollte ich den Ort betreten, ich hatte eine starke, getroste Zuversicht, der Herr werde diesmal die Feinde nicht mächtig werden lassen über mich. Ich stärkte die Brüder. Der Herr hat diese Zuversicht nicht zu Schanden werden lassen. Er sei gelobet, der gnädige und treue Gott!

Um Mitternacht machte ich mich mit einem getreuen, des Weges kundigen Begleiter auf den Weg nach Ihringen. Ich hatte noch 2—3 Stunden dahin. Wir gingen unwegsame Gebirgspfade, ein strömender Regen fiel; oft mußten wir breite Wassergräben und Gebirgsbäche durchwaten. Nach 2 Stunden raschen Gehens waren wir an dem Orte Ihringen angelangt. Ohne Aufenthalt und eilenden Fußes gingen wir dem Hause zu, darin das Kindlein lag. Uns war wohl und getrost zu Muthe; es war uns, wie wenn der Herr selber unsere Füße auf die Pfade setze, auf denen wir einherschritten, wie wenn die Feuersäule vor uns herginge. Es war Alles ganz stille; und ohne irgend ein Hinderniß erreichten wir das Haus und die Stube, darin die Wöchnerin mit ihrem Kinde war. Es war feierlich, stille. Wir schritten zur Taufhandlung. Etliche Gemeindeglieder waren, und zwei im Fest Schmucke, zugegen. Alle in tiefer Andacht, Alle fühlten lebendig, daß der Herr in unserer Mitte, daß wir unter Gottes besonderem Schutze ständen. Jetzt erst erfuhr ich, daß der Polizeiwächter, dem Geld versprochen war, wenn er mich gefangen nehme, dicht nebenan wohne, er durfte von seinem Bette unter dem Fenster, in dem er ohne Zweifel ruhte, nur den Kopf erheben, so sah er uns durch das Fenster im hell erleuchteten Zimmer!

Nach einer Stunde verließ ich das Haus und den Ort wieder: — ich hatte mein Amt des Wortes und Sacramentes an Beiden, an Mutter und Kind versehen, und durfte ruhig ziehen.

Ich hatte eben den Ort verlassen: da erwachte der Wächter, und begab sich wieder auf seinen Posten. Er erfuhr, daß die Taufe vollzogen sei, und nun brach er in die Worte aus: „Ich glaubte bisher nicht an Wunder; nun muß ich daran glauben,“ seit acht Tagen war die ein-

zige Stunde, die ich schlief! — Wir aber sagten: den Seinen gibt Er es schlafend! Den Fremden nimmt Er es schlafend!

Nicht lange darauf kam eine dritte Taufe in der Lutherischen Gemeinde Ihringen vor. Die gesammte unirte Gemeinde bot Alles auf, daß dieses Kind in der unirten Kirche getauft werde. Demungeachtet war es dem Pastor Eichhorn vergönnt, das Kind am hellen Nachmittage in einem Hause des Ortes in Gegenwart der Taufpathen und Taufzeugen zu taufen, ohne daß die Gegner es merkten oder wußten; sie behaupten noch heute: das Kind sei im Walde getauft worden.

Ehe wir Weiteres über die Verfolgungen gegen den Hirten berichten, müssen wir auch der Leiden gedenken, welche um des Glaubens- und Bekenntnisses willen der Heerde widerfahren sind. Nach der zweiten Taufe, der wir oben ausführlich gedacht haben, brach eine wahre Volkswuth aus, als am Morgen das Gerücht in den großen Marktflecken drang: das Kind sei während der Nacht getauft worden! Da die Wuth nicht, wie früher, an dem Hirten sich kühlen konnte, da derselbe so eben den Ort verlassen hatte, so richtete sich dieselbe gegen die Bewohner des Hauses und gegen Steine und Holz. Das Haus wurde beinahe demolirt, die sämtlichen Fenster wurden eingeschlagen, die Hauptthüre wurde mit Aegten eingestoßen; der Vater stellte sich in den Weg, um das Leben seiner Wöchnerin und seines Kindes zu sichern; Steine flogen ihm entgegen und von einem derselben wurde er dermaßen auf die Brust getroffen, daß er umsank, Blutpeien bekam und sich gerichtsärztlich mußte behandeln lassen. Keine Behörde schritt ein; vermuthlich gehörte solche Rohheit einer ausgearteten Jugend auch zum „Kriegszustande!“ —

In derselben Zeit — es war im Sommer des Jahres 1851 — ereignete sich kurz hintereinander Folgendes: In Einer Nacht wurden in sieben Lutheranern gehörigen Häusern sämtliche Fenster eingeschlagen, in einer andern Nacht aber in sämtlichen Wohnungen der Lutheraner. In dem Hause, darin sich die Lutherischen Gemeindeglieder zum sonntäglichen Privat-Gottesdienste zu versammeln pflegten, wurden die Fenster immer wieder zerstört, so oft sie wieder hergestellt waren; zuletzt ließ der Besitzer sie gar nicht wieder herstellen, sondern verhing die Fensteröffnungen mit durchsichtigen Tüchern! Junge Leute, die sich am Abende in einem Zimmer gemeinschaftlich am Worte Gottes und mit Gesang und Gebet erbaueten, wurden von einem Polizeidiener des Ortes auf das Größte insultirt und ausein-

ander getrieben. Der Polizeidiener nahm sich sogar heraus, aus einem Neuen Testamente, das auf dem Tische lag, und aus dem ihm einige Worte des Zeugnisses über ihn entgegengehalten wurden, einige Blätter herauszureißen und zu vernichten. Dieselben jungen Leute wurden beim Nachhausegehen von Ortsbewohnern, meist Altersgenossen, überfallen und zum Theil blutig geschlagen. An einem Sonntage Nachmittags saßen vier Familienväter aus der Lutherischen Gemeinde in einem Hause in der Stille beisammen und erbaueten sich aus dem Worte Gottes: da wurden sie vom Polizeidiener und von Gendarmen arretirt, nach der Bezirksamtsstadt Breisach abgeführt und bis zum anderen Tage festgehalten. Als der Oberamtmann hiervon Nachricht bekam, entließ er die Mißhandelten, aber ohne jegliche Erklärung eines Mißverständnisses oder dergleichen. Da mußte freilich der Bürgermeister des Ortes Ihringen den Muth bekommen, eines Tages die Gesamtgemeinde Ihringen zu versammeln und ihr zu erklären, „daß die Landesregierung an der Sache der Lutheraner kein Wohlgefallen habe und daß die letzteren gleichsam vogelfrei seien, außer dem Gesetze stünden!“

Auf unsere vielfachen Beschwerden, und da auch etliche ruhige Bürger an diesen unausgesetzten Mißhandlungen der armen Leute, welche kein anderes Verbrechen begangen hatten, als dieses, daß sie Lutherisch geworden waren, ein gerechtes Mißfallen hatten und sich bei den Behörden verwendeten, so wurde doch endlich von diesen eingeschritten, und die vielfach Gefränkten wurden wiederum unter den Schutz der Gesetze gestellt.

Es war am Weihnachten des Jahres 1851, daß ein liebliches Kind aus der Lutherischen Gemeinde Ihringen plötzlich hinwegstarb. Die Mutter war fast untröstlich; der Pastor wurde berufen, um ihr Trost zu spenden. Pastor Eichhorn kam mitten in der Nacht an und begab sich in das Trauerhaus, wo er die sämtlichen Bewohner desselben und andere Gemeindeglieder um die kleine Leiche versammelt fand. Er segnete letztere ein und tröstete die Mutter, die den Trost gerne annahm. Als seine Aufgabe erfüllt war, begab er sich wieder auf den Heimweg nach dem entfernten Durlach. Aber kaum hatte er das Klagehaus verlassen, da überfielen ihn etliche Polizeiwächter, welche auf ihn gelauert hatten, wie der Tiger zur Nachtzeit auf die Beute, arretirten den Pastor mit einem wahren Wuthgeheule und führten ihn gefangen hinweg. Zwei Gemeindeglieder, welche sich für ihren Hirten verwendeten, wurden gleichfalls verhaftet, und am frühen Morgen wurden alle Drei unter Begleitung von Gendarmen in das Ge-

fängniß auf die alte Reichsfeste Breisach abgeführt, wo sie unter gemeine Verbrecher in engem Raume gesetzt wurden. Es wurde ein förmliches Kriegsgericht (wegen des noch immer andauernden Belagerungszustandes des Badischen Landes) über sie gehalten, und Pastor Eichhorn wurde zu vier Wochen engsten Gefängnisses verurtheilt, die er sofort den ganzen Januar 1852 über zu bestehen hatte, und in denen er das Tageslicht nur selten erblickte. Aber ein anderes Licht leuchtete ihm gar helle in der finsternen Gefängnißzelle, und strahlte auch auf etliche der ihn umgebenden Verbrecher. Wie es ihm gelang, dieselben zu einiger Erkenntniß und zur Liebe des Wortes Gottes zu führen, ist damals in etlichen Lutherischen Blättern ausführlich erzählt worden. Als Grund seiner Verurtheilung war vom Kriegsgerichte „Ruhestörung“ angegeben: Viele fragten, wo denn diese Störung der Ruhe eigentlich vorgekommen sei, da vielmehr eine schwerangefochtene Mutter an der Leiche ihres Kindes zur Ruhe gekommen war? Nun, hier im Gefängnisse wurden etliche aus ihrer Sünden-Ruhe und ihrem Gewissensschlase aufgestört!

Nachdem Pastor Eichhorn wieder freigelassen war, durfte er kurze Zeit in Durlach in Ruhe und Stille wohnen, er erholte sich sichtbar von den Gefängnißleiden. Damals kamen aber neue Uebertritte zur Lutherischen Kirche vor und zwar im fernen Oberlande in Börsach an der Schweizer Gränze 12 Meilen oberhalb Ihringen. Alle Uebertritte wurden dem Pastor Eichhorn als eine Verschuldung, ja als ein Verbrechen aufgerechnet; „Profelytenmacherei“ war der stehende Vorwurf, mit dem er verfolgt wurde. Oft meldeten sich ganz Freunde bei ihm, Solche, die er nie gesehen, und baten, durch Lektüre wohl vorbereitet, um Aufnahme in die Luth. Kirche, die dann Pastor Eichhorn nicht zurückweisen konnte. Wenn nun die Aufzunehmenden bei dem unirten Pastor ihren Austritt anmeldeten, so wurde sofort Pastor Eichhorn in Anspruch genommen, und sogar als Profelytenmacher bestraft, er, der doch weiter Nichts gethan, als die Angemeldeten in die Lutherische Kirche aufgenommen hatte. Schon im Jahre vorher hatte der unirte Oberkirchenrath in Karlsruhe, der damals leider noch nicht unter des milden, geistlich richtenden D. Ullmann von Heidelberg Leitung stand, ein Generale an sämtliche unirte Pastoren erlassen, worin in Betreff ihres Verhaltens gegen den so sehr gefürchteten (!) Pastor Eichhorn Folgendes vorgeschrieben wurde: daß derselbe genau zu beaufsichtigen sei, besonders wenn er an irgend einem Orte religiöse Versammlungen halte.

Es seien die Austretenden darauf aufmerksam zu machen daß der Austritt mit besonderen Nachtheilen verknüpft sei, da sie mit dem Austritte aus der evangelischen unirten Landeskirche auch ihre Ansprüche auf Theilnahme an ihren kirchlichen Vortheilen verlieren würden.“ — Späterhin wurden die unirten Pastoren angewiesen, falls Pastor Eichhorn in ihren Pfarrorten sich zeigen sollte, sogleich der nächsten Polizeibehörde Anzeige hiervon zu machen, damit er sofort arretirt und entfernt werde. So ist denn auch Pastor Eichhorn in den nächsten Jahren neunmal arretirt worden, und neunmal öffneten sich ihm die Gefängnißthüren, um ihn für kürzere oder längere Zeit als Gefangenen aufzunehmen, in Breisach, Durlach, Wertheim, Börnach, Rusploch, Leimen, an etlichen Orten zweimal, ist er im Gefängnisse gewesen „weil er Gottesdienste gehalten, Kinder getauft, oder Kinder unterrichtet habe“!

Im Sommer 1852 war er in Durlach in seiner Wohnung förmlich internirt und bewacht; täglich sollten Gendarmen und Polizeidiener nachforschen, ob er zu Hause sei; Vielen der letzteren wurde es lästig und sie kamen in längeren Zeiträumen nicht, oft wöchentlich nur einmal. Wenn die Behörden Solches merkten, wurden sie wieder zu täglichen Besuchen gehalten. Damit Pastor Eichhorn nicht reisen möchte, wurde ihm sein Reisepaß von der Behörde abgefordert, und den Gendarmen wurde aufgegeben, nach ihm zu fahnden, und wenn sie ihn irgend wo beträfen, ihn zur nächsten Untersuchungsbehörde abzuführen. Es wurde daher auch sein Signalement aufgenommen und dasselbe kam in die Fahndungs-Blätter und Bücher der Gendarmen. Auf dem Eisenbahnhofe in Durlach wurden ihm die Fahrбилете verweigert, damit er nicht mehr zu seinen fernen Gemeindegliedern reisen könne.

Im April 1852 starb Großherzog Leopold und sein Sohn Friedrich kam, zunächst als Regent statt seines älteren aber kranken Bruders Ludwig, zur Regierung. Im Anfange dieser neuen Regierung wurden die Maßregeln gegen die Lutheraner nur noch verschärft. Es wurde beschlossen, daß Pastor Eichhorn Durlach ganz verlassen und nach seinem weit entfernten, sehr entlegenen Geburtsort Kembach bei Wertheim verbannt werden solle. Die Ausführung dieser Maßregel verzögerte sich bis zum 17. November 1852. Damit beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Lutheraner in Baden, und darum brechen wir hier in unserer Erzählung ab.

Dritte Periode.

Des Herrn Hülfe in der Liebe und Theilnahme der Glaubensgenossen.

Wir sind zwar noch nicht am Ziele der Verfolgungen der Lutherischen Kirche in Baden angelangt; das Schlimmste stand ihr noch bevor, nämlich gänzliche Scheidung von ihrem Hirten durch dessen Verbannung nach Kembach! Wir behalten jedoch die Schilderung derselben einem besonderen Abschnitte vor, theils um den Leser mit ununterbrochener Darstellung der Leidens-Szenen nicht zu ermüden, theils um mit der Erzählung der Spitze unserer Leiden auch den Bericht von dem Anfange der herrlichen Hülfe des Herrn zu verbinden, die uns endlich zur rechten Zeit und Stunde entgegenkam, nämlich da die Noth am größten war!

Einstweilen müssen wir aber doch, mitten im Gedränge der Verfolgung, die Liebe und Freundlichkeit Gottes rühmen, die uns mitten in den Wellen und Wasserwogen herrlich entgegenkam in der Theilnahme von Außen her, nämlich von den Glaubensgenossen aller Lande. Welche Erquickung uns diese brachte, können die lieben Leser einigermaßen ermessen, wenn wir sie noch einmal darauf aufmerksam machen, daß im Lande selbst uns von allen Seiten Feindschaft und Verfolgung entgegentrat, und daß selbst Solche sich uns entgegenstellten, mit denen wir sonst Eines Sinnes und Herzens waren: die Lutheraner innerhalb der unirten Landeskirche! „Wenn mich noch mein Feind schändete, wollte ich es leiden, und wenn mir mein Hasser pochte, wollte ich mich vor ihm verbergen. Du aber bist mein Geselle, mein Pfleger und mein Verwandter, die wir freundlich mit einander waren unter uns; wir wandelten im Hause Gottes zu Hause!“

Schon der Austritt wurde freundlich begrüßt, und der Fremdling wurde in der Lutherischen Kirche willkommen geheißen, zuerst von dem edlen Pastor W. Löhe in Neundettelsau in Bayern. Wir können uns nicht verwehren, aus seinem Schreiben einige Stellen mitzutheilen, denn sie werden jedem Lutherischen Herzen erquickend sein.

Löhe schreibt unter dem 26. November 1850 an Pastor Eichhorn wenige Tage nach dessen Austritte aus der Union.

„Kaum war es mir eher als jetzt möglich, Ihnen zu dem nothwendigen und heilsamen Schritt Glück zu wünschen, den Sie nun, Gott sei Lob und Dank, hinter sich haben. Meine Gratulation ist aber dennoch nicht

minder herzlich! Das kann zwar nicht anders sein, als daß alle Ihre Freunde in Ihrer Gegend nicht mehr sind wie gestern und ehegestern; wie sollten sie Ihnen Recht lassen, da sie hiermit offenbar ein Urtheil wider sich selbst sprächen? Der Schnitt und Stich, welchen Sie in's Herz der Freunde machten, in's Gewissen dazu, kann nicht mit Freuden und Lob besprochen werden. Auch wundert es mich gar nicht, wenn und daß Sie nach gethanem Schritte diejenige Freude nicht spüren, die, wäre auch nur Einer oder zwei mit Ihnen, Ihr Herz erfüllen würde. Ist doch auch manches zeitliche Ungemach mit Ihrer Losagung von der Badischen Landeskirche verbunden! — Bei dem Allen aber ist es eine gewisse Sache, daß Sie richtig handelten, daß nur zu lange gezögert war, daß Keiner Ihr Thun mißbilligen kann, als wer in der Babylonischen Verwirrung der Zeit gefangen, für ein einfältiges Bekenntniß zur Wahrheit keinen Sinn hat. „Nun ist doch Ihr Ja ein Ja! und nicht zugleich ein „Nein“! wie bei den Unirten, und die Posaune giebt einen deutlichen und klaren Klang. Nun sind Sie ein Diener Dessen, der treu und wahrhaftig heißt, und die größte Ehre eines Mannes, seiner Ueberzeugung völlig zu leben, ist auf Ihrem Haupte. Wenn Sie nun predigen, heißt es, „ich glaube, darum rede ich!“ Wenn Sie nun zum Altare gehen, Gottes Sakrament zu halten und zu nehmen, wird es sein, wie wenn die Hüllen weggenommen würden, und die Klarheit des Herrn wird um Sie leuchten! Kurz, ich freue mich und bin gewiß, daß sich alle Brüder freuen, und daß auch im Himmel Freude darüber ist, daß wieder einmal die Wahrheit gestählt hat, Alles zu verleugnen, und daß das Verhältniß zum König der Wahrheit die Fesseln aller anderen Verhältnisse zerbrach.

Wenn Sie über diesem Schritt Ihr ganzes zeitliches Glück verlören, so wäre der ganze Verlust Gewinn, denn: wer sein Leben verliert um Seinetwillen, der wird es finden!“ Ein einziges Wörtchen versüßt Alles, das Wörtchen „Kreuz!“ Denn was ist denn das Kreuz, wenn nicht das Leiden, das wir um Christi und Seiner Wahrheit willen tragen können. Sie haben gethan, was Sie mußten, um Seinetwillen mußten; wohl an, so möge Sie das Gute nicht gereuen, und keine Klage verdunkle Ihr thatsächliches Bekenntniß zu Jesu und Seiner heiligen Kirche. Ich bin aber auch der guten Zuversicht, daß es Ihnen, je mehr Ihr Herz seiner Gunst erfreut wird, desto weniger an irgend einem Gute fehlen wird. Wollte Gott, ich wohnte Ihnen nahe genug, um Ihnen die Hälfte meines neu restaurirten

Hauses anzubieten, und ich dürfte Sie von der Ferne einladen! Aber nun beginnt erst Ihr Leben, Ihre Arbeit, Ihr Segen, und der Herr kann Sie heben und erfreuen. Ich denke, Sie treten nun frank und frei hervor, und geben dem Feuer Ihrer Liebe zu Jesu und Seiner Wahrheit das nöthige Licht durch öffentliche Verantwortung Ihres Thuns. Ich freie mich schon Ihre Schrift zu lesen und Amen zu sagen. Ich meine aber auch Sie dürfen sich fortan nicht schämen, der Sammelpunkt für die zerstreuten Schafe Jesu in Baden zu werden! Es zeige sich in jenem schönen Lande, was sich allenthalben zeigt, nämlich, daß die Kraft der Reformirten (des Rationalismus) uniren heißt, die Kraft aber der Lutherischen Kirche Auferstehung. Der Herr segne und salbe Sie forthin mit Weisheit, Muth, Geduld und Stärke; die Freude am Herrn sei Ihre Stärke, und ich wünsche und bete, daß Sie Ihre Lust an Ihren Feinden sehen mögen. Denn, was wäre Ihre Lust, als daß sie würden wie Sie, ausgenommen, daß Sie als der Anfänger leiden müssen. Auch Ihrer lieben Frau gratuliere ich. Das kann auch ein Kind der Welt, das Stillleben eines Pfarrers theilen und das schöne Amt mitfeiern, mitgenießen. Das aber kann kein Weltkind, — klein werden, leiden und dem verleugnenden Diener Christi in der Verleugnung nachfolgen. Das kann und darf nun Ihr theures Weib. Es wird Ihr noch mehr gegeben werden, nämlich sich auch der Trübsale zu rühmen, und Ihnen, so oft Sie heimkehren, mit einem gesalbten Angesicht entgegen zu kommen. Ich wünsche Ihr nicht Seelengröße, um, was innerlich widerstrebt, vor Ihnen und um Ihre Willen zu verbergen, zu überwinden; ich wünsche Ihr kindliche Freude, von ganzem Herzen Gott zu preisen und Ihren Stand der Verleugnung nach seiner verborgenen Herrlichkeit zu erkennen. Gott segne Ihr ganzes Haus! Er setze Sie zum Segen! Mich aber lasse er Ihrem Beispiele so getreu sein, wie mir's in meinem Berufe geziemt.“

W. Löhe.

In den schweren Verfolgungszeiten kamen nun noch weitere Brüder-Zuschriften, rechte kräftige Stützen, welche unsere Arme aufrecht erhielten, wenn sie müde werden wollten, daß sie nicht nachließen im Streite. So von der Leipziger Conferenz, von der Conferenz in Rothenm., von der General-Synode in Breslau (im Jahre 1852) und von vielen Bayerischen Ländern. Letztere beide sind gedruckt worden; einzelner Zuschriften aus Sachsen, Mecklenburg, Hamburg, Norwegen, Rußland, dem Elsaß, aus Hannover, dem Lauenburgischen, auch aus Hessen nicht im Einzelnen zu

gedenken. — Sie werden fort und fort einen Schatz für unsere Lutherische Kirche in Baden bilden, damit unsere Kinder und Kindeskinde sehen und sich freuen und Gott danken, mit wie viel Gebet und Thränen diese Kirche gebaut worden. Zum Schlusse sehen wir nur noch die liebliche Veranlassung einer Zuschrift aus dem Russischen Reiche und zwar aus Warschau, hierher.

Ein Verwandter des bekannten Russen Gustav v. Strube in Mannheim, der ein Haupthebel und Theilnehmer an der berücktigten Badischen Revolution in den Jahren 1848 und 1849 war, ist in Russischen Diensten in Warschau, Mitglied der dortigen Lutherischen Gemeinde. Als er von den gegen die Badischen Lutheraner gerichteten Verfolgungen hörte, ward er lebhaft bewegt und von der Gewissheit durchdrungen, daß dadurch dem Lande das beste Mittel, von den Revolutionsschäden geheilt und gereinigt zu werden, nämlich der gesunde Lutherische Glaube verkümmert und entzogen werde. Er fühlte sich daher dringend aufgefordert, an den Großherzog von Baden direct zu schreiben und führte es auch aus. Im Eingange seines Schreibens beklagte er aufs Tiefste das Unheil, das sein Bruder in Baden habe stiften helfen und stellte sodann vor, wie gerade er sich gedrungen fühle, zur Heilung an seinem Theile beizutragen. Er bitte daher dringendst, Königl. Hoheit möchte die Lutherische Religion und Kirche in seinem Lande freigeben, denn hiervon gingen sicherlich heilende Kräfte aus! Dieß führt uns auf die mancherlei Fürsprachen Auswärtiger für die bedrängten Lutheraner, deren wir in einem späteren Abschnitte gedenken werden.

2. Eine Stimme aus dem christlichen Osten über den Westen.

Von

K. Grüner,

Pastor in Dünaburg.

Seitdem die russische Presse sich größerer Freiheit zu erfreuen hat, macht sich in derselben vielfach eine Stimmung und ein Ton in Betreff alles Ausländischen geltend, die wol geeignet sind den unparteiischen Beobachter

mit den gerechtesten Bedenken zu erfüllen. Diese Wahrnehmung hat Referent leider auch bei einem Blicke, den er in eine russische theologische Zeitschrift gethan, bestätigt gefunden. Referenten liegt das Januarheft des fünften Jahrgangs der orthodoxen Revue: (Православное обозрение) 1864 vor; indem er das Inhaltsverzeichnis überblickte, zog seine Aufmerksamkeit auf sich ein Artikel: „einige Worte eines rechtgläubigen Christen über die westlichen christlichen Confessionen, Aufsatze des verst. M. T. Chomjakow“, und begierig zu erfahren, was ein Stimmführer in der russischen Theologie über die Theologie des Westens für ein Urtheil hätte, beschloß Referent den 31 Seiten langen Aufsatz zu durchblättern. Nach der Anmerkung der Redaction hat der bereits verstorbene Verfasser im Jahre 1855 während des Orientalischen Krieges bei Gelegenheit eines Sendschreibens des pariser Erzbischofs über den orientalischen Krieg, 2 Broschüren in französischer Sprache verfaßt, deren Uebersetzungen in die obenerwähnte Zeitschrift übergegangen sind; beide Broschüren stehen nach der wiederholten Angabe des Verfassers in innigem Zusammenhange; obgleich Referenten allerdings nur die zweite Broschüre zugänglich geworden ist, so glaubt er doch aus derselben die Tendenz des Verfassers beurtheilen zu können.

Der Verfasser beklagt sich S. 17, daß seine erste Broschüre ohne Widerlegung geblieben und fordert somit wenigstens indirect zu Erwiedern auf; wenn er nun mittlerweile die Zeitlichkeit verlassen hat, ohne eine Entgegnung gefunden zu haben, so glauben wir nicht gegen seinen Sinn zu verstoßen, wenn wir, ohne uns auf eine directe Entgegnung einzulassen, wenigstens von seinen Bemerkungen einfach Act ergreifen.

Nachdem er in seiner ersten Broschüre das westliche Schisma charakterisirt hat, macht er zum Vorwurf seiner zweiten Broschüre „den Leuten des Westens den wirklichen Charakter der Kirche zu zeichnen“. Constant bezeichnet er die beiden großen occidentalischen Confessionen der „Lateiner und Protestanten“ als Schisma oder Secte, während er der orientalischen Confession allein schlechtthin den Charakter der „Kirche“ vindicirt. Da er Katholicismus und Protestantismus stets im organischen Zusammenhang des Princip und der Consequenz schaut, so können wir, obgleich wir uns keinesweges solidarisch mit dem Katholicismus verhaftet fühlen, und nicht daran denken, für seine Irrthümer einzutreten, doch um des Zusammenhangs willen nicht umhin, indem wir von des Verfassers Bemerkungen über den Prote-

stantismus Notiz nehmen, auch kurz seiner Ausstellungen gegen den Katholicismus zu erwähnen. Den Grund zu dem großen Schisma legte der Decident durch die Fälschung des Nicänischen Concils im IX. Jahrh., indem er sich dadurch von dem Liebesbande mit der allgemeinen Kirche los sagte; dadurch einen sittlichen Brudermord begann, welcher sich zum materiellen Brudermord steigern muß, wie ihn der pariser Erzbischof proclamirt, da er in seinem Sendschreiben den orientalischen Krieg für einen Religionskrieg, für einen Kreuzzug gegen die Photinianer erklärt. Indem das occidentalische Schisma jenes Liebesband mit der Kirche löste, hat es den Rationalismus und Protestantismus auf den Thron erhoben, gegen welche das römische Schisma die alleinige Stütze nur in dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes fand, das zu Creaturanbeutung oder wahrhaftem Fetischismus führte. Nur eine weitere Consequenz des ältesten occidentalischen Schismas war die Entstehung des Protestantismus, der dasselbe Recht der Lossagung für sich in Anspruch nahm. Indem dieser der Tradition und der sittlichen Pflege der Kirche entsagte und die alleinige Autorität der Bibel anerkannte, hat er die Kirche zu einer Abstraktion gemacht und der Willkühr und Anarchie Thür und Thor eröffnet; denn ohne Canon existirt die Bibel nicht: ohne Kirche kein Canon. Hat doch selbst Luther einzelne Bücher der Schrift seinem Zweifel unterzogen. Somit ist denn der Glaube des Protestantismus ein bedingungsweiser Glaube, ein verdeckter Unglaube. Der in zahllose, sich widersprechende Parteien zerfallene Protestantismus findet seine Einigung nur in der Bibel, d. h. nicht in dem Inhalt der h. Schrift, sondern in der Anerkennung der Schrift unabhängig von ihrem Inhalt und Sinn, in einem Cultus des Buches, was ja auch Creaturverehrung — Fetischismus ist.

Gegenüber diesen Verirrungen des occidentalen Schismas hebt nun der Verfasser den Charakter des geistlichen und organischen Lebens hervor, das nur der Kirche angehört, und richtet folgende Apostrophe an Lateiner und Protestanten: „An Stelle der Menschen-Maschine, welche unfreiwillige, d. h. durch keine sittliche Qualität bedingte Drakel gibt, setzt die gesammte Kirche, welche die göttliche Wahrheit darum bekennt, weil sie befeelt ist von dem göttlichen Geiste der gegenseitigen Liebe; an Stelle des Buch-Fetisches setzt die gesammte Kirche, deren geschriebenes und darum allezeit verständliches Wort nur die Bibel ist — und ihr werdet das Leben statt des Todes haben.“ Die Kirche sucht nicht Christum, wie die

Protestanten thun, sondern besitzt ihn, und weil sie ihn besitzt und durch das Band der Liebe mit ihm verbunden ist, bedarf sie nicht, wie die Lateiner thun, eines äußeren Phantoms Christi, statt des unsichtbaren Hauptes, eines sichtbaren. Aber Lateiner und Protestanten urtheilen über himmlische Dinge als wie über irdische. „In der Kirche“, sagen die Lateiner, „muß Veruneinigung entstehen, wenn's in ihr keine Autorität zur Entscheidung dogmatischer Fragen gäbe.“ In der Kirche muß geistige Knechtschaft entstehen, sagen die Protestanten, wenn jeder zur Uebereinstimmung mit anderen verpflichtet ist. Es ist fast unmöglich den Lateinern sowol wie den Protestanten ein richtiges Verständniß der Kirche beizubringen. Nach der Vorstellung der Protestanten gleicht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche dem Sandkorn, welches von dem Sandhaufen, in den der Zufall es geworfen hat kein neues Wesen empfangen kann, nach der Vorstellung des Katholiken aber dem Ziegelstein, welcher von dem Platz in der Mauer, dahin die Hand des Maurers ihn versetzt hat, keine Veränderung noch Vervollkommnung erfahren kann; nach der Vorstellung der Kirche aber ist sie der Leib Christi, in welchem alle durch die Liebe organisch mit ihm verbundenen Glieder neues Leben empfangen. An der Liebe können ohne Lossagung vom Schisma, welches eine Verneinung der Liebe ist, weder Lateiner, welche Einheit der Kirche auf Kosten der Freiheit, noch Protestanten, welche Freiheit auf Kosten der Einheit fordern, Theil nehmen; die einen sind eine Kirche ohne Christen; die andern Christen ohne Kirche. Die Kirche aber, welche einig bleibt ohne officiellen Repräsentanten ihrer Einheit, und welche frei bleibt ohne Entzweiung ihrer Glieder, ist den judaisirenden Lateinern und den hellenisirenden Protestanten ein Aergerniß und eine Thorheit. Wegen des Mangels der gemeinsamen Liebe fehlt es dem Protestantismus an der Gemeinsamkeit, dem Latinitismus an der Individualität. Das äußert sich im Cultus dieser Gemeinschaften. Im Protestantischen Cultus bleibt der Mensch in vollständiger Isolirtheit, denn er wendet sich nicht zu der Welt der höheren und reineren Geister, ihre Hilfe oder wenigstens ihre Gebetsgemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Stirbt ein Protestant, so vernimmt man kein Gebet über seinem Grabe, denn der Mensch vermag ja nicht den Urtheilspruch Gottes abzuändern oder die Sünde dessen zu bedecken, dem sie nicht bedeckt sind durch das Blut des Erlösers. Warum betet er denn aber für seine lebendigen Brüder? Im Lateinischen Cultus ist der Einzelne wol anwesend, aber nicht

betheiligt; die Kirchenobrigkeit betet in der herrschenden Sprache, ohne daß die Unterthanen ihre Stimmen und ihre Sinne in die Unterhaltung mit der höheren Macht mischen — eine Parodie aufs Gebet und doch ein Theil des lateinischen Systems; denn nach ihm bleibt der Mensch außerhalb der Kirche, wenn auch in ihre Schranken eingeschlossen. Vom Protestantismus ist der Mensch in eine Wüste geworfen, vom Latinismus in Schranken geschlossen, in beiden vereinzelt. Mehr Schuld hat daran der Katholicismus, der dieses System geboren hat, als der Protestantismus, der nicht die gegebenen Voraussetzungen, sondern nur die gezogenen Folgerungen verwerfen konnte. Die Kirche aber, in allen ihren Gliedern durch den Geist der Liebe in Christo vereinigt mit dem Vater, in der Kirche ist das Gebet ohne Zweifel ohne den Geist der Furcht, ohne den Geist des Gewinnes, sondern im Geiste der kindlichen Liebe. Wir beten weil wir nicht anders können; dieses Gebet aller für jeden und eines jeden für alle, immer gebetet und immer erhört, demüthig und zugleich triumphirend, immer im Namen unseres Heilandes vor seinen Gott und Vater gebracht, ist das Leben und der Lebensausdruck der Kirche, die Stimme der Liebe, der ewige Athem des Geistes Gottes. Der Latinismus konnte diese Lehre vom Gebet nicht bewahren, weil sie auf der gegenseitigen Liebe begründet ist, der Protestantismus konnte sie nicht herstellen, weil er überhaupt nichts schaffen, sondern nur verneinen und zerstören kann. Indem der Occident die lebendige Gottesgemeinschaft verloren hat, hat er an Stelle der organischen Einheit in Christo das trockene System der Patronenschaft und der Clientenschaft und an Stelle der Brüderlichkeit die Association gesetzt.

Nachdem der Verfasser die katholische Lehre von der Mittlerschaft der Heiligen an der Frage: ob wir bei niederen Wesen ein geneigteres Ohr und ein liebenderes Herz als bei unserem Heilande finden dürften? beleuchtet und die Sinnlosigkeit der Lehre vom Hegefeuer nachgewiesen, wendet er sich zu der äußerlichen Satisfactionstheorie des Latinismus. Ironisch stellt er sie also dar: „Versehen mit einem Rechnungsbuch, in welchem die Schuld durch die Sünde, das Guthaben durch die guten Werke repräsentiert wird, schickt sich der Mensch zum Rechten mit Gott an. Seine Sache kann eigentlich nie verloren gehn. Denn sobald er ein Bürger des kirchlichen Staats und ein gehorsamer Knecht seines Regenten ist, wird er ein Actionär des Paradieses für eine ziemlich mäßige Summe guter Thaten und Gedanken; ein Ueberschuß derselben aber verwandelt sich für ihn in ein

bewegliches Kapital, über welches er vollkommen verfügen kann; wenn sich jedoch ein Deficit herausstellen sollte, so kann dasselbe durch eine Anleihe ergänzt werden, die bei einem reicheren Capitalisten gemacht wird. Sobald die Bilanz richtig ist, so hat Gott nichts mehr zu fordern.“ Ein Sohn der Kirche kann dabei seinen Unwillen nicht verhalten, wenn er diese tiefe Vernichtung der apostolischen Lehre sieht. Wo bleibt da der Gott, der sich selbst den Menschen hingibt? Wo bleibt da der Mensch, der von sich nichts geben kann, als nur die Bereitwilligkeit, die Gnade Gottes anzunehmen? Der Protestantismus verdient allerdings einen so harten Vorwurf nicht, obgleich seine Verwerfung der Verdienstlichkeit der Werke nur eine scheinbare ist. Er kennt zwar nur ein Verdienst, das des Glaubens. Die Sache behält gleichwol ihr juridisches Gepräge und eines Processes zwischen Gott und Menschen; die Advocaten sind hier nicht einig in der Begründung ihrer Rechtfertigung. Die Lateiner stützen sich mit Unverstand auf den Text, da der h. Jacobus von den Werken des Glaubens spricht, und fordern Werke des Gesetzes. Die Protestanten dagegen sind stark durch das Zeugniß des h. Paulus, das sie ebenfalls nicht verstehen, und behaupten die Nutzlosigkeit der Werke des Glaubens, obgleich der Apostel augenscheinlich von Werken des Gesetzes ¹⁾ spricht, und belassen also die Sache auf juridischem Gebiet, bei der Erwägung der rechtfertigenden Documente, die der Mensch in seinem Proceß vor seinem Schöpfer bringen könne. So erzeugt ja Verkehrtheit des Herzens Verblendung des Verstandes. In der Kirche dagegen konnte dieser Streit nie entstehen; denn ihr besteht der Glaube nicht in einseitiger Verstandesannahme, sondern ist Verstandes- und Willensannahme in ihrer Einheit. Der Glaube ist ihr That, mit der der Mensch zur Vereinigung mit dem Gottmenschen strebt, ist sittlicher Anfang; sein Sichtbarwerden ist das Werk. Mit den Protestanten annehmen, der Mensch werde selig durch den Glauben mit Ausschluß der Werke, heißt eine vollkommene Sinnlosigkeit behaupten, als ob der Mensch durch einen als völlig kraftlos bezeichneten Anfang selig werden könne. Mit den Lateinern behaupten, der Mensch werde durch Glauben und Werke selig, heißt ebenfalls Sinnloses behaupten, denn es heißt behaupten, daß der Anfang die Zeichen der Kraft und Macht haben müsse, als ob eins nicht das

1) Im russischen Original steht Werke des Glaubens, vermuthlich als Druckfehler, da sonst die Stelle keinen Sinn hat. (Das fragt sich! A. d. R.)

andere in sich enthielte. Die Thorheit der Protestanten besteht darin, daß sie den Anfang zu einer innern Abstraction machen, die der Lateiner darin, daß sie dem Anfang seine Kennzeichen hinzufügen. So haben beide, nachdem sie den Menschen von seinen Brüdern und von Gott getrennt, noch das Mittel gefunden, den Menschen selbst in zwei Theile zu zerlegen, und das Erkennen vom Handeln zu trennen. Die Frage: „wodurch kann der Mensch sich das Heil verdienen?“ ist bei ihnen an die Stelle der Frage getreten: „wie vollzieht Gott die Erlösung des Menschen?“ Zum Schluß gesteht der Verfasser zu, daß die Verirrung auf Seiten des Latiniſmus viel stärker als auf der des Protestantismus ist. Der Protestant, obgleich er im Glauben im Allgemeinen nur ein Wissen des Verstandes sieht, kann sich doch zur Idee des lebendigen Glaubens erheben, während der Lateiner als unverbesserlicher Geseßesmenschen sich niemals davon losmachen kann, dem Werke eine mehr oder weniger vom Glauben unabhängige Kraft beizumessen..

Hiermit bricht der Verfasser ab; die Redaction verspricht in den folgenden Heften eine Fortsetzung seiner Arbeit. Wir können aus dem bisher in Kürze Mitgetheilten aber schon zur Genüge klar erkennen, daß der Verfasser, während er die Irthümer des Katholicismus ziemlich richtig aufgefaßt zu haben scheint, über den Cultus sowol als das Dogma des Protestantismus, namentlich über dessen materielles Princip in völliger Unwissenheit sich befindet, und dessen formales Princip gar arg mißverstehet, und daß seine im Vergleich mit dem Katholicismus gewonnenen Unterscheidungslehren des Protestantismus mehr den Charakter scharfsinnigen Gegensatzes und zufälliger entfernter Ähnlichkeit als den der Wahrheit tragen. — Darum kommt er auch auf den innern Widerspruch hinaus, daß er den Protestantismus erst als die Vollendung des römischen Abfalls ansieht und darnach ihm doch weiteren relativen Vorzug vor dem Katholicismus zu geben sich gedrungen fühlt, als ob in der Steigerung des Abfalls die Wiederannäherung an die Wahrheit gegeben sein könnte. Es hat uns übrigens herzlich gefreut, in der Entwicklung des Verfassers ein so entschieden evangelisches Bekenntniß von der Verdienstlosigkeit des Menschen vor Gott, von dem alleinigen Verdienst unseres Herrn und Heilandes, und von der Kirche als der Liebesgemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Christo gefunden zu haben, und müssen nur bedauern, daß er glaubt, nur seine Kirche sei im Besiß dieses Bekenntnisses. Wir können uns zum Schluß noch der Hoffnung hingeben, die schon zum Theil vollendete Uebersetzung der h. Schrift

in die russische Sprache werde mit der Zeit der herrschenden Kirche unseres großen Reichs zu einer gerechteren Würdigung des formalen sowol als materialen Princip's der evangelisch-lutherischen Kirche verhelfen.

3. Zwei Prediger des kirchlichen Fortschritts in baltischen Landen.

Von dem Goldschmied Demetrius aufgeregt, schrieb einst das Publikum von Ephesus: groß ist die Diana der Epheser. Der mehrere Theil desselben wußte freilich nicht, wozu er zusammengekommen war. Nichtsdestoweniger aber erhob sich eine Stimme von Allen und schrieen bei zwei Stimmen: groß ist die Diana der Epheser! Nur mit Mühe gelang es dem Kanzler sich Gehör zu verschaffen für sein beschwichtigendes Wort: ihr Männer von Ephesus, welcher Mensch ist, der nicht wisse, daß die Stadt Ephesus sei eine Pfliegerin der großen Göttin Diana und des himmlischen Bildes? Weil das nun unwidersprechlich ist, so sollt ihr ja stille sein und nichts Unbedächtiges handeln (Act. 19, 24—36).

Diese alte Geschichte trat mir lebhaft vor die Seele, als ich das jüngste Erzeugniß unserer Fortschritts Theologie im Märzhefte der baltischen Monatschrift gelesen hatte ¹⁾. „Entwicklung!“ — das ist der Ruf, der dem Leser dort aus den verschiedensten Tonarten entgegenhallt. Haben Kirche und Geistlichkeit auf die „Zeit“ und ihre Entwicklungen einzugehen? — so wird zuerst gefragt. Und als ob damit zugleich auch diese Frage bejaht sei, wird an Pastor Tiling gelobt, daß er der Kirche Entwicklungsfähigkeit, Entwicklungsbedürftigkeit und Entwicklungsberechtigung zuzusprechen habe (S. 194)! In Betreff dieser Behauptung soll er auf „entschiedenen Widerspruch“ gestoßen sein (S. 195). Dann aber soll wiederum gegen die Forderung, „daß die Kirche auf die Zeit und ihre Entwicklungen eingehen müsse“, insbesondere der Unterzeichnete sich erklärt haben (S. 196).

1) Zur Streitfrage über die Entwicklung der Kirche. Von Pastor Rauzmann. Dieser Aufsatz enthält eine Apologie der in dieser Zeitschrift (1863. S. 573 ff.) besprochenen Arbeit des Pastors Tiling.

Dieser Verwirrung gegenüber möchte man vor allen Dingen sprechen: ihr Männer der „Entwicklung“, welcher Mensch ist, der nicht wisse, daß die Kirche ebenso entwicklungs-fähig als bedürftig ist? Ihr braucht uns gar nicht zu sagen, „daß Christus uns kein fertiges Lehrsystem, keine fertige Liturgie, keine fertige Sitte, mithin keine fertige Kirche“ (S. 214) gegeben hat. Das versteht sich ja für jeden verständigen Christen von selbst! Aber gerade weil das unwidersprechlich ist, so sollt ihr doch nicht in dieser Weise unbedächtig reden. Begreiftet doch ein Mal, daß die Entwicklung der Kirche und das Eingehen der Kirche auf die Entwicklungen der Zeit zwei ganz verschiedene Dinge sind!

Ist's der Kirche etwa in den Sinn gekommen auf die Zeit der römischen Kaiser bis auf Diocletian einzugehen? Hat sie nicht vielmehr auf allen Punkten sich den Mächten jener Zeit siegreich entgegengestellt? Hat aber etwa, weil das der Fall war, die Kirche selbst in jener Zeit sich nicht entwickelt? Oder sind etwa die 3 ersten Jahrhunderte der Kirche, weil sie auf die damalige Zeit und ihre Entwicklungen nicht einging, die schlechtesten gewesen in ihrer Geschichte?

Es ist überhaupt nicht leicht die Anschauungen unserer Fortschritts-Theologen über das Verhältniß der Kirche zur sogenannten „Zeit“ klar und bestimmt auszusprechen. Einmal erscheint ihnen „Zeitgemäßheit“ als „das logisch nothwendige Moment jeder, also auch der kirchlichen Entwicklung“ (S. 194). Dann aber wird doch auch wieder zur Entschuldigung Luther's beigebracht: „auch er war ein Kind seiner Zeit und konnte darum, soviel er auch zur Neugestaltung der Kirche geleistet, dennoch nicht alle Schlacken der Zeit von sich abstreifen“ (S. 205). Was die Fortschritts-Theologie inhaltlich als „Schlacken der (Reformations-) Zeit“ ansieht, kann hier zunächst füglich auf sich beruhen. Interessant ist nur dieß, daß sie überhaupt von „Schlacken der Zeit“ redet — also „Schlacken der Zeit“ auch in der Culturentwicklung ausdrücklich anerkennt. Da ist nun die Frage: muß eine „zeitgemäße“ Theologie auch die „Schlacken der Zeit“ an sich tragen? Oder darf eine „zeitgemäße“ Theologie diese Schlacken abgestreift haben? Und wenn das erlaubt wird — könnte ihr gerade deshalb nicht gar leicht der Charakter der „Zeitgemäßheit“ verloren gehen? Wie, wenn am Ende die Theologie im Märzhefte der baltischen Mo-

natschrift, sammt der eines Schenkel und aller der Männer der „Protestantischen Kirchenzeitung“ auf Grund des biblischen Evangelium's nur als eine „Schlacke der Zeit“ sich erwiefe? Wie — wenn die „reactionär“ gescholte Theologie nur deshalb als nicht zeitgemäß verschrien wäre, weil es ihr gelungen ist, diese Schlacken der Zeit „abzustreifen“, — nicht Hassisch und Schenkelsch, sondern apostolisch und biblisch zu sein? Wie — wenn die verhasste Reaction, die man uns vorwirft, nur eine Reaction zu Christo und zu den Aposteln hin wäre? Wäre sie dann nicht dennoch wirklich für alle Zeiten „zeitgemäß“, weil gegründet auf einen Grund, der über allen Wechsel der Zeiten erhaben ist? Und bliebe sie nicht in diesem Falle doch „zeitgemäß“, selbst wenn Leute, die sich selber vorzugsweise als die Sprecher „unserer Zeit“ ansehen, dieß nicht anerkennen oder zugeben wollten?

Mit den baltischen Fortschrittspredigern im Allgemeinen über die Nothwendigkeit der „Zeitgemäßheit“ der Theologie zu verhandeln, erscheint uns daher als vergebliche Mühe, kann durchaus zu nichts führen. Das wird ja wohl auch ihre Theologie zuzugeben sich nicht scheuen: jede Zeit bedarf der Wahrheit aus Gottes Wort, um frei zu werden von der Knechtschaft der Sünde (Joh. 8, 31 und 32). Wer darum der Zeit die Wahrheit bringt, der bringt ihr ein ewiges und doch wahrhaft „zeitgemäßes“ Gut. Aufgabe der Theologie aber ist's, diese Wahrheit aus Gottes Wort, d. h. die ewige und unwandelbare religiös-sittliche Wahrheit, die zu uns geredet ist durch die Propheten und am letzten durch den Sohn (Jeh. 1, 1) — der Zeit zu verkündigen, vor der Zeit zu rechtfertigen (Math. 11, 19), und ihr zur Annahme zu er bieten. Die in unserm Streite Alles entscheidende Frage kann darum nur die sein: bringt „die Theologie der Entwicklung“ der „Zeit“ die im alten und neuen Testamente urkundlich bezeugte Wahrheit? Oder ist diese Theologie von jener Wahrheit gewichen? Hat sie wirklich nur „kleinlichen Gedächtnißkram der Schulgelehrsamkeit“ vergessen? Oder ist ihr im Grunde denn doch das „Wesentliche“ der theologischen „Wissenschaft“ abhanden gekommen (S. 211)?

Doch ehe wir auf diese Fragen Antwort suchen: wie denkt denn überhaupt die Theologie des Fortschritts sich die Bestrebungen der sogenann-

ten kirchlichen Reaction, die schließlich (*horribile dictu*) die „Revolution“ hervorrufen soll (S. 218)?

Nicht weniger als zehn Mal hat unser Gegner, wiederholt sogar mit emphatischen Dank gegen Gott, seine Freude darüber ausgesprochen, daß „unsere“ Reaction dem Fortschritte nicht feindlich sei, anfangs Einsicht zu gewinnen, offenbar gelernt und vergessen habe u. s. w. (S. 197). Nichtsdestoweniger aber heißt es doch auch wieder gerade von der Arbeit gegen unsere Reaction (denn von Guleke und Tiling ist die Rede): sie sei „immer vergebens“ gewesen. O unsere armen Repräsentanten des Fortschritts in der Kirche! „Selbst die Reaction fängt an vorwärts zu gehen“ (S. 197), sie aber sind jedenfalls nicht der Grund davon! Ihre Bemühungen sind immer vergebens gewesen! — Wie kommt doch der Vertreter des Progresses zu dieser seltsamen Behauptung? Hat sogar er die ganz richtige Ahnung gehabt, daß die Wirkungslosigkeit jener Bemühungen eine in der inneren Unhaltbarkeit derselben begründete war? — Die Reaction geht also vorwärts; sie hat gelernt und vergessen! Wie aber verträgt sich doch mit diesem Lobe die ebenfalls auf uns bezügliche Behauptung: „sie waren unfähig zu lernen und zu vergessen; Herrschsucht und Intoleranz verblendete noch immer die Reactionären“ (S. 215)! Das ist so eine von den sanften und gewinnenden Redensarten, die dem „hochfahrenden und höhnischen Ton“ der Dorpater Zeitschrift entgegengestellt werden! Doch das ist Nebensache! Der Inhalt des in jener Zeitschrift Gesagten gab zu scharfem Ironisiren keine Veranlassung. Da kann man's ja dem Gegner derselben nicht übel nehmen, wenn er zu Ausdrücken greift, die „zu der Stärke seiner Ueberzeugung in einfachem Verhältnisse“ stehen (S. 195)! Wir aber möchten den stark Ueberzeugten doch fragen: wo beginnt ihm überhaupt die Reaction, die er verwirft? Wo hört ihm die Reaction auf, die er anerkennt? Ist's nicht überhaupt ein polemisches Kunststücklein, wenn er wiederholt von „Zustandnissen“ der reactionären Theologie (S. 216) redet, wo diese doch nur längst gehegte und immer vertretene Ueberzeugungen wieder ein Mal ausgesprochen hat? Warum mußte er doch von dem Unterzeichneten erst „mit Freuden“ belehrt werden, daß Harleß und Carlblom und Andere die Zeitentwicklung (natürlich so weit sie's verdient) anerkennen?“ Hätte er das nicht ebensogut wie Tiling vor ihm längst schon aus der genannten Männer Schriften selber lernen können und — sollen?

Wo beginnt unsern Gegner die Reaction, die er verwirft? Warum fragten wir so? Ein Beispiel wird das lehren! Er sagt: „unsere Kirche besitzt das gute Ullmannsche Gesangbuch“ (S. 199). Ist denn aber das gute Ullmannsche Gesangbuch nicht auch ein reactionäres? Wenn man dasselbe mit dem bis dahin in Livland bräuchlichen von 1810 vergleicht — wer will ihm den reactionären Charakter absprechen? Hat das die Opposition bei der Einführung desselben in die Jacobi-Gemeinde zu Riga (und formell doch gewiß mit Recht) nicht laut genug auch gesagt? Geht denn nicht auch das Ullmannsche Gesangbuch auf die alten Lieder vorzugsweise zurück? Werden denn nicht die angeblichen Verbesserungen alter Lieder im Gesangbuche von 1810 im Ullmannschen wieder abgethan? Man vergleiche doch nur beispielsweise einige wenige Lieder, — die nächsten, besten!

Gellert schon hat seiner Zeit erklärt: Schalling's Lied: „Herzlich lieb hab' ich dich o Herr“ sei mehr werth, als ganze Bände neuer Lieder! Nun aber sehe man doch ein Mal nach, was das Gesangbuch von 1810 aus diesem herrlichen Liede gemacht hat! Und dann vergleiche man dieses selbe Lied im Ullmannschen Gesangbuche. Gleicht es hier mehr der Recension von 1810 oder der Recension im alten Riga-livländischen Gesangbuche von 1664? Wenn aber das Lied im Ullmannschen Gesangbuche der ältern Form ganz offenbar viel näher steht, als der modernisirten von 1810 — tritt uns in dieser Redaction des Liedes nicht in der That ein reactionäres Streben entgegen? So aber ist's eben durchweg im Ullmannschen Gesangbuche! Um nur noch ein Paar Beispiele zu nennen, verweise ich auf die Lieder: „Befiehl du deine Wege“ und „O Haupt voll Blut und Wunden.“ Namentlich letzteres Lied ist in Nr. 228 des Gesangbuches von 1810 kaum noch wiederzuerkennen. Bei Ullmann aber ist es bis auf wenige unwesentliche Veränderungen (die eben deshalb auch sehr wohl hätten unterbleiben können) zur ursprünglichen Schönheit wiederhergestellt.

Wie stimmt nun aber zu dem Lobe unseres guten Ullmannschen Gesangbuches das, was der Vorkämpfer der Entwicklung sonst über die alten Lieder sagt? „Weil die alten Gesangbücher hinter den Anforderungen der Zeit zurückgeblieben waren, (bezogen sich denn aber diese Anforderungen wirklich bloß auf den Geschmack im Ausdruck und nicht auf den Glaubensinhalt der Lieder?) darum (?) ereilte sie das Schicksal befeitigt zu werden“ (S. 203). Man darf der Gemeinde nicht zumuthen, sich in veraltete Schönheiten zu versenken, „besonders wenn eine vor-

angegangene Geistesrevolution die alten Lieder längst weggeweht hat. Nur **einzelne** dieser Lieder, wie Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“ und **manche** andere werden in ewiger Jugend fortleben“ (S. 202).

So redet ein Mann der unser gegenwärtiges kirchliches Gesangbuch als ein gutes lobt! Und doch hat dieses Gesangbuch mindestens 176 alte Lieder sogar mit dem perhorrescirten (größern) Raumer'schen Gesangbuche gemein! Abgesehen davon aber enthält es auch noch gar viele wiederum gerade alte Lieder, die im Raumer sich nicht finden. Ob wol mein so stark überzeugter Gegner überhaupt die genaue Kenntniß unseres deutschen Gesangbuchs als die Bedingung seines überzeugten Lobes angesehen hat? Oder ob er sich dieses Lobes noch bewußt war, als er nur einzelnen unserer alten Lieder eine ewige Jugend weissagte, sonst aber im Allgemeinen davon redete, daß dieselben durch eine „vorangegangene Geistesrevolution „längst weggeweht“ seien?

Was doch die Männer des kirchlichen Fortschritts überhaupt für Anschauungen hegen mögen von „Veränderungen im Kirchenliede“ und von den „alten Liedern in ihrer Urform?“ Allem Anscheine nach glaubt man da, die „reactionäre“ Theologie gehe überall darauf aus, die Lieder in der Urform zu restituiren und eben darum habe Raumer nichts verändert. Darauf deutet die Berufung auf Stiers Schrift „Veränderungen oder nicht im Kirchenliede“ und die Art wie man dieselbe mir empfiehlt (S. 201). In Wirklichkeit verhält sich die Sache etwas anders! Nicht auf die Urformen der alten Lieder, sondern auf die und zwar veränderte Form derselben, die sie „in den alten guten Gesangbüchern aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts“ gewonnen haben, geht Raumer überall zurück ¹⁾. Nur diejenigen Lieder giebt er wirklich in der Urform die in jenen Gesangbüchern, weil sie denselben der Zeit nach nahe stehen, ebenfalls völlig unverändert Eingang gefunden haben! — Dahin gehört nun z. B. Paul Gerhardt, der bekanntlich erst 1676 gestorben ist. Doch was kümmert das Alles einen freisinnigen Theologen unserer fortgeschrittenen Zeit! Redet er doch überhaupt eben so einsichtsvoll von den alten Kirchenliedern, wie einstmal der allweise Nicolai von der Dichterschen Philosophie! Eine Correspondenz in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ ist ihm

Beeweises genug, daß in Stade die Raumer'sche Liederansammlung wegen der „aus derselben bekannt gewordenen Anstößigkeiten“ entfernt und durch das „Eisenacher Gesangbuch“ ersetzt worden sei (S. 200). Und das Hiftörchen von einem „correct formirten cand. theol. der bewußten Richtung“ thut ihm unwidersprechlich dar, daß Paul Gerhardt'sche Lieder „in der Urform uns jetzt doch nicht mehr genießbar seien“ (S. 201). Wie allerliebst erscheinen ihm diese Geschichtchen! Namentlich die letztere — wie ist sie doch so überzeugend, so schlagend! Darum schließt sich an dieselbe ein siegesgewisses: *exempla docent!*

Kann's unsere Absicht sein das lateinische Weisheitsprüchlein als falsch zu widerlegen? Durchaus nicht! Es bleibt dabei: Beispiele belehren! Aber worüber? Nun, in diesem Falle über Zweierlei! Erstens darüber, daß man über die Ungenießbarkeit Gerhardt'scher Lieder in ihrer Urform um so unbefangener urtheilt, je weniger man von derselben etwas weiß und sie kennt! Sodann aber darüber, daß man bei voller Hingabe an die „Protestantische Kirchenzeitung“ jeden Bericht derselben gläubig hinnehmen kann ohne den jüngst noch von Tiling so warm empfohlenen „Prüfungsgeist“ im mindesten anzustreuen! Wozu am Ende auch die langweilige Arbeit eines Vergleichs des Eisenacher Gesangbuchs mit dem Raumer'schen? Wozu die Untersuchung, ob, trotz mancher Verschiedenheiten hier und da, sie dem Principe nach doch nicht am Ende beide so durchaus auf gleicher Grundlage stehen, daß, wenn wirklich das eine wegen seiner „Anstößigkeiten“ verworfen worden ist, unmöglich das andere an seine Stelle gesetzt werden kann ¹⁾ Wozu — wie gesagt — alle diese Mühe, da sie schließlich doch nur den „kleinlichen Gedächtnißkram der Schulgelehrsamkeit“ einbringt, den „der Mann des praktischen Lebens vergessen“ haben kann oder auch nie besessen „und bleibt bei alledem ein einsichtsvoller Mann!“ (S. 221.) Ueber Bord also mit allem unnützen Ballast der verachteten „Schulgelehrsamkeit“! Nur um so leichter und lustiger segelt nun das Schiffelein der subjectiven Meinung auf den klaren Wassern

1) Könnte der Grund der Bevorzugung des Eisenacher Gesangbuches vor dem Raumer'schen bei gleichen „Anstößigkeiten“ denn nicht einfach der sein, daß ersteres die Singnoten zu den Liedern hat, die dem letzteren fehlen? Wir haben vor Einführung des Raumer'schen, dasselbe sehr genau mit dem Eisenacher verglichen und glauben uns zu erinnern, daß es so ist. Das Büchlein selbst ist uns jetzt leider nicht zur Hand.

1) Vergl. Raumer, in der Erlanger Zeitschrift 1845 S. 186. ff.

des Vorurtheils! Glück zu, wollten wir rufen, wenn nur dem Schiffelein keine Klippen drohten, an welchen es zerschellen muß. — Eine solche ist die freilich nicht gekannte, aber doch vorhandene, leider höchst fatale Thatsache, daß „Paul Gerhardt's geistliche Lieder getreu nach der bei seinen Lebzeiten erschienenen Ausgabe wiederabgedruckt“ seit 1843 so eben schon die 4. Auflage erlebt haben! Sollte diese Thatsache gar keine Lehre in sich bergen? Oder sollte das eine andere sein, als die, daß diese Lieder gerade in ihrer Urform dem Geschlecht unserer Tage doch recht sehr „genießbar“ sind und die Herzen gewonnen haben? — Wie erklärte sich's auch sonst, daß selbst unser kirchliches Gesangbuch von den etwa 120 Liedern Gerhardt's nicht weniger als 35 enthält, und von diesen 35 mindestens 5 fast gänzlich unverändert!?

So steht's in Wahrheit mit diesen Liedern, von welchen angeblich „beschränkt“ ein Candidat gesagt haben soll: „Nein! in der Urform sind sie uns jetzt doch nicht mehr genießbar!“

Aber warum hat man denn doch überhaupt die Rauter'sche Liedersammlung in unsere Schulen eingeführt? Warum hat man sich nicht begnügt mit dem kirchlichen Gesangbuche? Warum hat man das Kirchenregiment bei Einführung des Rauter'schen Gesangbuches umgangen (S. 199)?

Das kirchliche Gesangbuch war als solches für die Benutzung bei den Schulanachten unbrauchbar, weil viel zu voluminös. Es konnte also nur die Frage sein: soll man für die Schulen jeder Provinz einen Auszug aus den in jeder Provinz bräuchlichen Gesangbüchern anfertigen, oder eine der vorhandenen kleineren Liedersammlungen Deutschlands, entweder die Rauter'sche oder die Eisenacher, für die Schulen aller Provinzen zum Vorschlage bringen. Für Letzteres entschied man sich; ein Mal um der auf diese Weise leichteren, rascheren und wohlfeileren Befriedigung eines dringenden Bedürfnisses willen; sodann aber allerdings auch deshalb, weil man nicht umhin konnte, die ältere Form der Lieder für die schönere zu halten und ihr daher vor vielen Aenderungen derselben in unserm kirchlichen Gesangbuche den Vorzug zu geben. Der Geschmack ist nun freilich eine Sache, über die sich bekanntlich nicht disputiren läßt. Nichtsdestoweniger kann ich wenigstens nicht umhin für meine Person zu bekennen, daß mir von den circa 600 Aenderungen, die sich die 35 Lieder Gerhardt's in

unserm Landes-Gesangbuche haben müssen gefallen lassen, nur eine sehr geringe Zahl wirklich motivirt und nothwendig erschienen sind. Obnehin sind dieselben durchaus nicht consequent durchgeführt. Alles dieß zu beweisen würde uns hier freilich zu weit führen. Darum will ich mich auf ein einziges Beispiel beschränken. Ich stelle die Urform eines Gerhardt'schen Liedes neben die Form, die es in unserm Gesangbuche hat und überlasse es getrost meinen Lesern zu entscheiden, ob diese Urform „ungenießbar“ und ob die Aenderungen nothwendige waren.

Urform. Nummer: Nr. 177.

Nun ruhen alle Wälder,
Bieh, Menschen, Städte und Felber,
Es schläft die ganze Welt:
Ihr aber meine Stimmen
Auf, auf ihr sollt beginnen
Was euren Schöpfer wohlgefaßt.

2. Wo bist du, Sonne, blieben?
Die Nacht hat dich vertrieben,
Die Nacht, des Tages Feind:
Fahr hin, ein' andre Sonne,
Wein Jesus, meine Wonne,
Gar hell in meinem Herzen scheint.

3. Der Tag ist nun vergangen
Die glühnen Sternlein prangen
Am blauen Himmelsaal:
So, so werd' ich auch stehen
Wenn mich wird heißen gehen
Mein Gott aus diesem Jammerthal.

4. Der Leib, der eilt zur Ruhe
Legt ab das Kleid und Schuhe
Das Bild der Sterblichkeit:
Die zieh' ich aus, dagegen
Wird Christus mir anlegen
Den Rock der Ehr und Herrlichkeit.

5. Das Haupt, die Füß und Hände
Sind froh, daß nun zum Ende
Die Arbeit kommen sei;
Herz freu dich, du sollst werden
Bom Elend dieser Erden
Und von der Sünden Arbeit frei.

6. Nun geht, ihr matten Glieder,
Geht, geht und legt euch nieder,
Der Betten ihr begehrt:
Es kommen Stund und Zeiten
Da man euch wird bereiten
Zur Ruh ein Bettlein in der Erd.

7. Mein Augen stehn verdroßen,
Im Hui sind sie geschlossen
Wo bleibt dann Leib und Seel?
Nimm sie zu deinen Gnaden
Sei gut für allen Schaden,
Du Aug und Wächter Israel

Veränderung. Gesangbuch: Nr. 707.

Es ruhen Städte und Felber
Es schläft die müde Welt;
Auf! ihr sollt noch beginnen

Jahr hin du Erden-sonne
Wenn Jesus meine Wonne

Die goldnen Sterne prangen
Also werd' ich auch stehen
Wann mich wird heißen gehen

Der Leib eilt nun zur Ruhe
Legt Kleider ab und Schuhe

Das Kleid der Ehr und Herrlichkeit.

Sind froh, daß nun zu Ende
Des Tages Arbeit sei.

Und von der Sündenarbeit frei.

Geht hin und legt euch nieder
Des Bettes ihr begehrt
Es kommen andre Zeiten

Die Augen stehn verdroßen,
Im Ru sind sie geschlossen
Wo bleibt nun Leib und Seel?
Nimm du sie hin in Gnaden

8. Breit aus die Flügel beide,
O Jesu, meine Freude,
Und nimm dein Rüklein ein!
Will Satan mich verschlingen,
So laß die Englein singen:
Dieß Kind soll unverletzt sein.

9. Auch euch, ihr meine Lieben,
Soll heute nicht betrüben,
Kein Unfall noch Gefahr;
Gott laß euch ruhig schlafen,
Stell euch die güldnen Waffen
Um's Bett und seiner Helben Schaar.

Steh du zu meiner Seite
Die Flügel um mich breite
Und hülle mich darein!
Will mich der Feind verschlingen,
So laß die Engel singen:
— — — — —

Ein Unfall noch Gefahr
Gott laß euch friedlich schlafen,
Stell seine mächtigen Waffen
Um's Bett euch, seiner Engel Schaar.

Da haben wir nun ein Lied von 9 Strophen mit über 30 Veränderungen! Welche von denselben war um der Verständlichkeit willen wirklich nothwendig? Welche enthält eine Verschönerung des Liedes? Beruhen sie nicht in der That sämmtlich auf einem Geschmacksurtheil, das sich normative Bedeutung selbst gewiß am wenigsten wird zuschreiben wollen? War denn wirklich das Wort des Herrn, in welchem er sich der Henne, die Seinen aber den Rüklein vergleicht (Math. 23, 37), der Christengemeinde so fremd und unbekannt geworden, daß die 8. Strophe unseres Liedes der Art umgestaltet werden mußte, daß „die Flügel“ ziemlich unvermittelt genannt werden? Diese und ähnliche Fragen müßten wir bei den meisten Veränderungen, die unser Gesangbuch in Betreff der älteren Lieder bringt, wiederholen! Und da will man's uns so gar übel nehmen, daß wir der Rammerschen Ausgabe dieser Lieder, die doch fertig vorlag, für den Schulgebrauch den Vorzug gaben vor einem noch erst anzufertigenden Auszuge aus unserm Landesgesangbuche?! — In der That wir haben's auch verstanden für das Ulmannsche Gesangbuch zu danken und kennen, so will's uns bedünken, die Trefflichkeit desselben besser, als unser Widerpart, der von dem „Weggewehtsein“ der alten Lieder so ohne Umstände redet. Auch ist uns nie zu Ohren gekommen, daß irgend Jemand den Glaubensinhalt dieser Lieder „als vom Zeitgeiste beeinflusst“ (S. 199) angesehen hätte. In diesem Stücke steht unser verehrter Bischof und Vater Ulmann ganz auf unserer Seite. Aber was seine Redaction der Lieder anlangt, so muß er selbst uns die ausschließliche Liebe zu seinen Veränderungen gewiß nicht zu und verargt es uns nicht, wenn wir in diesem Stücke, wenn auch nicht alle Mal, so doch vorwiegend mit Rramer gehen. Ja sogar der Vermuthung können wir uns nicht entschlagen: hätte der verehrte Mann heute sein Gesangbuch zu redigiren, es würden der Veränderungen nicht mehr, sondern gar viel weniger von ihm vorgenommen werden!

Was aber soll's doch vollends heißen, wenn man uns vorwirft, wir hätten „das Kirchenregiment bei Einführung des Rammerschen Gesangbuches umgangen und diese Einführung durch den seligen Herrn Curator des Dorpat'schen Schulbezirks ohne Consistorium durchzusetzen gewußt“ (S. 199)? Durchaus nichts berechtigt die baltische Monatschrift zu derartigen völlig grundlosen Anklagen. Sind denn die Verhandlungen so unbekannt, die zwischen dem Repräsentanten unseres Kirchenregiment's und dem Curator des Dorpater Lehrbezirks in Betreff dieser Angelegenheit stattgefunden haben? Wenn aber diese zu einer Uebereinkunft nicht führten, so hatte das in divergirenden Ansichten in Betreff der beiderseitigen Competenz seinen Grund, und war in keinem Sinne Schuld der „reactionären Theologen“.

Doch nunmehr zurück zu der in unserem Streite mit der Theologie der Fortschrittspastoren Alles entscheidenden Hauptfrage! Wird der „Zeit“ von dieser Theologie das immerdar „zeitgemäße“ Gut der im alten und neuen Testamente urkundlich bezeugten Gotteswahrheit geboten? Oder hat sie nicht doch dieser Wahrheit den Rücken gewandt und ist gewichen von ihr? Hat die Opposition dieser Theologie gegen unsern Katechismus wirklich Grund in der Schrift? Oder kommt sie aus jener schon unserm Luther bekannten „Sicherheit und Ueberdruß, daß viele meinen, der Katechismus sei eine schlechte, geringe Lehre; . . . wollen mit einem Ueberlesen flugs Doctor über alle Doctor sein, alles können und nichts mehr bedürfen?“

Beachtenswerth ist in dieser Beziehung zunächst eine Kühne Schwenkung, welche die Theologie der Fortschrittsprediger vom Sept. 1863 bis zum März 1864 glücklich zu Stande gebracht. Im September sagte Tiling klar und deutlich: „selbst Luthers Katechismen eignen sich als eine Zeitform (sic!), welcher das gegenwärtige Zeitbewußtsein entwachsen ist, nicht mehr durchweg für die Jugend“ (S. 271)! Heißt das etwas Anders, als: das Zeitbewußtsein hat Mancherlei in Luthers Katechismus als falsch erkannt und dieses soll darum auch der Jugend nicht mehr gelehrt werden? Was macht aber der Vertheidiger Tiling's aus dieser allzufühnen Behauptung? Er sagt: „sowohl Tiling als auch Guleke und ich, wir alle stellen Luther's Katechismus hoch, aber dessen ungeachtet wissen wir, gerade als Luther's Jünger, daß auch dieses Werk Menschenwerk und darum nicht vollkommen ist. Es hat seine Mängel hier und da“ (S. 203). Und

als ein „Hauptmangel“ wird sodann „die Ignorirung des prophetischen oder Lehramts Christi“ namhaft gemacht. — Das also soll jetzt ein „Mangel“ des Katechismus sein, daß er nicht so umfassend ist, wie eine Dogmatik; daß er nicht in herkömmlicher Weise von den drei Aemtern Christi redet!? O über diese für die „Mängel“ des Katechismus so scharfen Augen! Mich soll's nicht wundern, wenn sie bald an dem Apostolischen Glaubensbekenntniß, an den zehn Geboten oder dem Vater unser auch „Mängel“ erblicken und an diesen Hauptstücken des Katechismus ebenfalls Aenderungen fordern! Haben wir nicht dergleichen schon wirklich ein Mal erlebt? Und ist es denn nicht wahr, daß außer dem in den zehn Geboten ausdrücklich Gesagten sich noch gar Vieles als Wille Gottes nennen läßt? Die Weltverbesserer sind eben immer die erklärten Feinde auch des Guten in der Welt, weil sie nicht erkennen, daß das Gute besser ist, als das Beste! Abgesehen davon aber, — welch' herrliche Logik offenbart sich doch in jener gütigen Interpretation des Tilingschen Satzes? Weil der Katechismus nicht Alles enthält, was heute ein Pastor seine Confirmanden zu lehren hat, darum also eignet sich Manches, was er wirklich enthält, nicht mehr für die Jugend?! Hier soll die Behauptung des Vorder- und des Nachsatzes denselben Inhalt haben und dasselbe bedeuten? Nicht vollkommen, d. h. nicht allumfassend sein, heißt eben so viel wie: Falsches und Irrthümliches enthalten! Der weitem Ausführung bedürfen, heißt: für den Unterricht der Jugend sich nicht mehr eignen!

Eine zweite ebenso gütige Interpretation der Tilingschen Auslassungen wider unsern Katechismus behauptet: der „ganze Passus Ls. (auf S. 271 seines Aufsatzes) ziele auf die scholastisch formulierte Lehre von der Erbsünde.“ Wahrlich eine höchst beachtenswerthe Entdeckung des letzten Predigers der Entwicklung in der baltischen Monatschrift. Tiling bezeichnete ganz unzweideutig die Lehre von der Erbsünde und von der Genugthuung Christi „in der Gestalt, wie sie im Katechismus gefaßt sind“ als dem gegenwärtigen Stande des christlichen Lehrbegriffs „unangemessen“. Sein Vertheidiger aber sagt, er habe die scholastisch formulierte Lehre von der Erbsünde gemeint! Im Katechismus also, — „scholastisch“ formulierte Lehre! Es hat das Wort zu rechter Zeit sich eingestellt! Und man weiß ja, welche magische Wirkung oft ein Wort auf das Publikum übt! Was die liebe „Schulgelehrsamkeit“ davon denken mag, das ist dem unter allen Umständen „einsichtsvoll“ bleibenden „Manne des

praktischen Lebens“ ziemlich gleichgültig. Was thut's am Ende auch, wenn ein Leser der baltischen Monatschrift nach solcher Belehrung denkt: es ist pure „Scholastik“ daß Christus „mich verlorenen und verdamnten Menschen erlöset hat, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels“! Pure Scholastik ist's überhaupt an die Wirklichkeit und das Vorhandensein einer Erbsünde zu glauben! Denn „das Wort Erbsünde kommt ja in der ganzen heiligen Schrift nicht vor“ (S. 204).

An dem Worte also liegt's! Dieser Theologie „ist's nöthig Worten nachzujagen“! Wie aber verhält sich's doch mit diesem bösen Wort? Irre ich mich denn, wenn ich glaube, daß auch der Katechismus dieses Wort nicht hat? Und doch redete schon Tiling von der Erbsündenlehre des Katechismus! Das ist mir zunächst auch nicht aufgefallen, da ja der Katechismus der Sache nach allerdings diese Lehre enthält. Nun aber das Fehlen des Worts in der Bibel zu einem Argument gegen die mit demselben bezeichnete Sache gemacht wird — nun muß ich doch wol daran erinnern, daß der Katechismus, gegen dessen Lehrfassung ja gerade polemisiert wird, dieses Wort auch nicht enthält!

Doch lassen wir das Wort und fragen nach der Sache! Die h. Schrift, die freilich das Wort nicht hat, — hat sie deshalb die Sache etwa auch nicht? Ist ihre Lehre von der Sünde etwa beschlossen in den zwei Worten des Herrn: was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch — und abermals: das Fleisch ist schwach? (S. 204). In Gethsemane hatte allerdings der Herr Grund die Schwäche des Fleisches zu betonen. Sonst aber redet die Schrift auch noch ganz anders, z. B. von den „Werken“ desselben. Und: die da fleischlich sind, sagt Paulus, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt. Aber fleischlich gesinnt sein, ist der Tod; und geistlich gesinnt sein, ist Leben und Friede. Denn fleischlich gesinnt sein, ist eine Feindschaft wider Gott; fintemal es dem Geseze nicht unterthan ist; denn es vermag es auch nicht (Röm. 8, 5—7; außerdem Galat. 5.). Und steht denn nicht auch in der Bibel: siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen? (Ps. 51, 7). Oder bezieht sich nach der Exegese der baltischen Fortschrittsprediger dieses Bekenntniß vielleicht nur auf den Einen, der also sprach? Und heißt's denn nicht auch in der Schrift: wir (Christen) waren auch Kinder des Zorns von Natur, gleichwie auch die Andern (Ephes. 2, 3)?

Lehrt uns denn aber, abgesehen von diesen deutlichen Worten der Schrift, nicht auch die Erfahrung aufs Klärlichste an unsern eigenen Kindern, daß die Lust und Neigung zum Widerspruch, zum Eigensinn, mit einem Worte die Selbstsucht ihnen einwohnt vom ersten Athemzuge an? Und wenn die Theologie meiner Gegner eine geistige Erbschaft selbst nicht leugnet, mit welcher stichhaltigen Gründen erklärt sie denn eine sittliche Erbschaft für unmöglich? Weiß sie nichts von einem angeborenen Hange zur Lüge, zur Trunksucht, zu Sünden wider das sechste Gebot? Oder will sie etwa sich entschließen zu lehren, dieser Hang sei ein „unschuldig“ Ding? Will sie die angeborene Bornmüthigkeit z. B. als einen Entschuldigungsgrund gelten lassen für thatsächliche Bornessünden? Hält sie's für übertriebenen Rigorismus, wenn das Christenthum dergleichen von Geburt uns anhaftende Gemüthszustände als solche bezeichnet, die trotz dem, daß wir sie nicht selbst erzeugt haben, uns das heilige Mißfallen Gottes zuziehen d. h. auf unserer Seite eine Schuld begründen?

Wie die Theologie der kirchlichen „Entwicklung“ über alle diese Fragen denkt, hat sie bisher zu sagen unterlassen! Ihr ist's vornehmlich um die Negation zu thun. Wo sie überhaupt ponirt, da offenbart sich ihre volle wissenschaftliche Ohnmacht! „Der Begriff der Sünde — so erklärt sie — ist vollkommen ausreichend für den Sünder“ (S. 204). Welchen „Begriff“ von der Sünde sie aber selbst hat, das sagt sie uns zum zweiten Male nirgends. Sie bleibt, angeblich weil es ihr nur auf praktisches Christenthum und auf Protestation gegen Menschenfahrungen ankommt, bei der lebenswürdigen Tautologie stehen: Sünde ist — eben Sünde. Wer vor diesem allertiefsten Räthsel des Menschenlebens überhaupt nachdenkend stehen bleibt, der ist bereits der Gefahr ausgesetzt in Scholastizismus zu versinken. Wer aber gar zu den Aussagen des Katechismus über diesen Gegenstand „Ja“ und „Amen“ sagt, der ist ihr bereits völlig durch „Menschenfahrungen“ geknechtet!

Und das soll dennoch „Entwicklungstheologie“ sein? Das soll als „Fortschritt“ anerkannt werden müssen? All' die Geistesarbeit der tiefstinnigsten Forscher von Augustin bis auf Julius Müller soll schließlich kein anderes haltbares Resultat gehabt haben, als die überwältigende Erkenntniß: Sünde ist — Sünde!? Arme Theologie, wenn es jemals so weit mit dir kommen kann!

Und nun gar die Rechtfertigungslehre in ihrer neuesten Fassung in der baltischen Monatschrift (S. 205—207)! — Tiling hatte behauptet, daß 1) die Katechismuslehre vom blutigen Verdienste Christi mit der Augustinisch-Anselmischen Satisfactionstheorie identisch sei; und daß 2) diese selbe Lehre im Widerspruch stehe „mit der eigenen Lehre des Erlösers, wie mit der recht verstandenen Lehre des Paulus, welche höher und geistiger sei“ (S. 272). Sollte nun ein Anderer seine Behauptungen aufrecht erhalten: was hatte er zu thun? Konnte er's für hinreichend achten, den ersten ganz unrichtigen Satz einfach zu wiederholen und den zweiten auch nicht entfernt zu berühren?

„Nach der eigenen Lehre des Erlösers, nach der rechtverstandenen Lehre des Paulus steht gerade auch unsere Begier“. So hatte ich vorwurfsvoll deshalb an Tiling geschrieben, weil er uns diese „eigene Lehre des Erlösers u. s. w.“ vorenthalten! Als ich nun hörte, er habe einen Vertreter gefunden, da dachte ich: nun kommt's! Nun werden dir die Augen aufgethan werden! Aber ach — wie schmähsch hatte ich mich getäuscht! Statt der „eigenen Lehre des Erlösers“, statt der „rechtverstandenen Lehre des Apostels Paulus“ — ein elender Brocken längst bekannter Hase'scher Theologie von 1855 und — darauf der triumphirende Ausruf: „nun ich denke, damit stimmt T's. Darstellung auf's schönste!“ Wahrlich ebenfogut hätte man mich auf die bereits selbst bemerkte Uebereinstimmung der Tiling'schen und der Dr. Jungeschen Darstellung aufmerksam machen können, um die Wahrheit derselben zu beweisen! Seit wann ist denn Hase's Autorität der des Paulus gleich zu stellen? Hat denn Hase zu entscheiden, was evangelische Wahrheit sei in der Welt oder nicht? Mag Hase auch in der That „einer der größten Kenner der Kirchengeschichte und Dogmatik“ (S. 216) genannt werden, so ist eben daran zu erinnern, daß man durch Kenntniß der Kirchengeschichte allenfalls zum Kirchenhistoriker, nicht aber in gleicher Weise durch bloße Kenntniß der Dogmatik zum Dogmatiker wird! Dazu gehört vor allen Dingen ein in den Offenbarungswahrheiten der heil. Schrift festgewurzelt Herz (Hebr. 13, 9); sodann aber ein klar denkender, alle Phrasologie von sich weisender Geist. Dieses Beides fehlt aber Hase, wie für Jeden, der sehen will, auch schon aus dem Stück Hase'scher Dogmatik, das unser Gegner als Evangelium mittheilt, zur Genüge hervorgeht.

Die Schrift sagt: „so wir Gott versöhnet sind durch den Tod seines

Sohnes, da wir noch Feinde waren; vielmehr werden wir selig werden durch sein Leben, so wir nun versöhnet sind" (Röm. 5, 10) ¹⁾. Hase aber meint, es sei Thorheit, von der Rechtfertigung, als von einem „göttlichen Gerichtsact“ zu reden, „der durch Zueignung der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi den Sünder für gerecht erklärt, obwohl er es keineswegs ist.“ Man muß also nach Hase — o Wehe der elenden Sünderwelt — gerecht sein, um für gerecht erklärt zu werden!? Von einer Versöhnung, da wir noch Feinde Gottes waren, von einer Rechtfertigung durch Sündenvergebung um Christi willen (das aber ist ja der Sinn der Gerechterklärung) weiß er nichts, obgleich der Herr und alle Apostel so nachdrücklich davon reden. Was kümmert's ihn, daß geschrieben steht: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu“ (2. Cor. 5, 19). Als ein „Hochgeachteter unter den Theologen unserer Zeit“ decretirt er fröhlich, „daß die Gottheit einer Versöhnung mit sich selbst nicht bedarf!“ Abgesehen davon aber — ist's denn nicht ein die Wissenschaft entwürdigendes Spiel mit Worten, wenn er vom Tode Jesu, „der ein religiöser Weltheiland sein wollte“ (also wahrscheinlich wol nicht war?), sagt: „auch darin erweist sich die waltende Gottheit, daß der Gründer der vollkommenen Religion seine sittliche Vollendung sterbend bewährte, dem Schmerze seinen Sieg über den Geist, dem Tode seinen Stachel nahm, und fortan im Uebergange vom stillen Freitage zum Ostersonntage die tiefsten Gegensätze aller Gefühle sich treffen und versöhnen“. Welchen vernünftigen Sinn hat denn diese ganze letzte Phrase für jeden, der nicht mit leeren Worten sich begnügt?

Es wird darum wol bleiben müssen bei dem Urtheil, das jüngst von David Friedrich Strauß über Hase ist ausgesprochen worden. Mit Recht klagt auch dieser Mann, der da weiß was er will und kein Fehl macht aus seinem Kampf für „die Befreiung der Geister von dem religiö-

1) Viel präciser noch ist der griechische Ausdruck: *ἐν γὰρ ἐχθρῶν ὄντες καταλλάχμεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ.* — Selbst De Wette aber, dem doch kein Sachverständiger eine orthodox-befangene Gegeße nachgesagt hat, bemerkt dazu: in der *κατάλλαξις* müssen wir die Aufhebung des Zornes Gottes, mithin die Versöhnung der Gott verhassten Menschen mit Gott denken, welche sowol hier als 3. 25, 2 Cor. 5, 18. 19., Col. 1, 21., Eph. 2, 16. durch den Versöhnungstod Jesu (als worin zugleich Gottes Strafgerichtsbarkeit und Liebe erscheint) bedingt ist.“

sen Wahn“, über das „täuschende Spiel“ der Haseschen Theologie, der es „kein Ernst“ ist mit ihren „hohen Reden“ und weist an der Behandlung der Grundthatfachen der evangelischen Geschichte von Seiten Hase's „das Zweideutige und sich selbst Widersprechende seines Standpunkts“ auf's Schlagendste nach. „Auch vor dem letzten Moment im Leben Jesu, der Himmelfahrt, sagt Strauß, nimmt Hase noch einmal einen scheinbaren Schwung durch die Wendung, „an sich sei es wahrscheinlich genug, daß Jesus auf andere als die gewöhnliche Weise von diesem irdischen Weltkörper geschieden sei“; wenn er aber darin nicht die Nothwendigkeit einer sichtbaren Himmelfahrt erkennt, in dieser vielmehr eine mythische Auffassung des Hingangs Jesu zum Vater findet, so läßt er, wie es scheint, den Wiederbelebten doch zuletzt dem allgemeinen Schicksal aller Erdborenen verfallen, und zwar, da er ein jahrelanges Fortleben Jesu in der Verborgenheit unvereinbar mit seinem Charakter und ohne Spur in der Geschichte findet, so müßte Jesus schon kurze Zeit nach seiner Wiederbelebung doch unterlegen sein; ein Widerspruch freilich mit Hase's früherer ganz richtiger Bemerkung, daß ein sich Umherziehender den Aposteln nicht als Sieger über Grab und Tod erschienen sein würde. Doch ein so bestimmtes Inquiriren nach ihrer eigentlichen Meinung ist dieser Art von Theologie nicht angenehm, von der wir schließlich damit zur Ruhe verwiesen werden, daß „auch die evangelische Geschichte ihre Mysterien habe“. In der That aber sagt uns hier die evangelische Geschichte klar und deutlich, daß der Auferstandene, ohne noch einmal zu sterben, sichtbar oder unsichtbar in den Himmel zu seinem Vater erhoben worden; das Geheimniß, oder vielmehr das Verbot weiter zu denken bringt nur die Halbheit einer Theologie herein, die an keine Himmelfahrt mehr glauben kann, und doch ein einfaches Sterben Jesu nicht zugestehen mag ¹⁾.“

Uebrigens nicht bloß Strauß, sondern selbst der sonst beifällig citirte Karl Schwarz hätte meinen Gegner über den Werth der Theologie eines Hase belehren können. Auch bei Schwarz nemlich wird dieser „Hochgeachtete“ allen Ernstes denjenigen Theologen gezählt, „die dem Rationalismus, wenn auch einem historisch gebildeten und geistvoll be-

1) Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet von Dr. F. Strauß. Leipzig 1864. S. 29.

gründeten, wesentlich angehören.,’ Außerdem aber wird ebendasselbst von einer „Nachwirkung der laxen Accommodationstheorie und Praxis des alten Rationalismus, sowie seines eklektischen sich überall vor Principien scheuenden Denkens“ eben auf Hase’s wissenschaftliche Richtung geredet!). Aber unsere Pastoren der Entwicklung wollen eben von Niemandem etwas lernen! Sie gehören selbst zu den Leuten, welchen sie das Bedürfnis nachrühmen, sich das, was ihnen „als Ueberzeugung schon irgendwie feststeht, zum klaren Bewußtsein zu bringen“ (S. 196)! Da kann’s aber natürlich nicht anders sein, als daß die „Klarheit des Bewußtseins“ hier und da von der Dunkelheit dessen, was ihnen ohnehin schon „als Ueberzeugung irgendwie feststeht“ überwunden wird. Auch der Reichtum unserer Literatur dient nur dazu, hier und da einen Beleg für die bereits irgendwie „fest stehende“ Ueberzeugung herauszupflücken. Je nachdem man’s gerade braucht, wird bald dieser bald jener „ausgezeichnete Theologe“ als Orakel eingeführt, das Alles entscheidet. Von einem in der Sache bleibenden Denken dagegen, von einer wirklichen Bemühung um das Verständniß der vorhandenen theologischen Richtungen oder des Kampfs der Principien in der Kirchengeschichte findet man nichts!

Besonders deutlich offenbart sich das vor „Principien scheue Denken“ des jüngsten Vertreters der „Entwicklung der Kirche“ in seinen Aeußerungen über das Verhältniß des Glaubens zur Theologie, als Wissenschaft. — Er selber hat das Gefühl, daß nach seinem Begriff von „Entwicklung“ möglicher Weise sich das Christenthum wol auch zum Widerchristenthum, der Glaube zum Unglauben „entwickeln“ könne. Das veranlaßt ihn gegen Ende seiner Abhandlung sich den Einwurf zu machen: „soll denn selbst die Kirche nicht das Bleibende bieten, worauf der Mensch sicher ruhen kann in der Unruhe des Lebens und in der Angst des Todes? Seine Antwort aber lautet: „Das Ewigbleibende in der Kirche, der ewige Grund, auf dem sie selber ruht, ist allein der Glaube an Jesus Christus, der sich in Andacht, Wissenschaft und Leben bezeugt und bethätigt, aber nicht auf diesen ruht, wie die Protestanten katholisirend wähnen“ (S. 216).

Es giebt also Leute — und der Leser merkt ja wol, daß wieder die „Reactionären“ gemeint sind — welche behaupten, daß der Glaube die

Andacht nicht erzeuge, sondern selber schon ruhe auf der „Andacht“. Sonderbar confuse Leute müssen das sein, wird er da wol veranlaßt zu denken! Oder: der Glaube ruhe auf der „Wissenschaft“! Als ob nicht der christliche Glaube selber die Wissenschaft, deren Gegenstand das Christenthum ist, erst hervorgerufen hat? — Wollten wir nun fragen, wo denn diese so sonderlich „katholisirenden“ Protestanten eigentlich zu finden sind, so würde man uns die Antwort freilich schuldig bleiben müssen! Aber das thut nichts! Man schreibt ja für den „gebildeten Theil der Gemeinde“, der das Bedürfnis hat, sich das, „was ihm als Ueberzeugung irgendwie feststeht, zu klarem Bewußtsein zu bringen“. Dieser „Theil der Gemeinde“ pflegt einen Fortschrittspastor nicht eben mit Fragen nach der Wahrheit seiner Behauptungen zu belästigen, wenn derselbe nur recht kühnlich Front gemacht hat gegen die „reactionären Theologen“. Doch — abgesehen davon — das Ewigbleibende in der Kirche ist also allein der Glaube an Jesus Christus! Nun gut, so können allenfalls auch wir sagen, insofern wir wissen, daß das Wort Gottes nie leer zurückkommen, sondern immerdar Glauben wirken soll unter den Menschenkindern. Denn uns ruht der Glaube auf dem Worte Gottes. Dieses und nichts anderes ist unseres Glaubens Grund; darum sagen wir, er ruhe auf dem Wort. Wir halten mit Paulus dafür: so kommt nun der Glaube aus dem Hören der Predigt, die Predigt aber aus dem Worte Gottes (Röm. 10, 17). Ebenso aber bekennen wir mit Jacobus: Gott hat uns gezeugt nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit (Jac. 1, 18); und mit Petrus: wir sind wiederum geboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichen Samen, nemlich aus dem Worte Gottes, das da ewiglich bleibet (1 Pet. 1, 23)!

Was aber ist nun dieser Glaube seinem Inhalte nach? Darauf wird den Lesern keine Antwort gegeben. Besser als „der ausgezeichnete Theologe“ Nothe könnte es unser Fortschrittspastor doch nicht sagen; — darum verweist er lieber einfach auf seinen Gewährsmann (S. 216). Haben gleich gewiß nur wenige Leser der baltischen Monatschrift die Nothesche Predigt zur Hand; das schadet nichts. Er hat ja doch gewiß „den Nagel auf den Kopf getroffen“ und die nicht gelesene Begründung erhärtet vielleicht noch besser, als die gelesene, daß in dieser Sache Alles gethan ist mit der Phrase: „der Geist der Wahrheit spricht zu uns, das ist die Hauptsache, auf die es ankommt, das ewig Bleibende, das un-

1) Zur Geschichte der neuesten Theologie. Erste Auflage. S. 351.

ser Herz mit Friede, Freude, Muth, Kraft und Liebe erfüllt und der Anfang eines neuen geheiligten Geisteslebens in uns wird. Darum (?) konnte auch Christus sprechen: „wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben“.

„Der Geist der Wahrheit spricht zu uns“ — das also „ist die Hauptsache, auf die es ankommt“ im Christenthum! Das ist „das ewig Bleibende“ (in der Kirche), „das der Anfang eines neuen geheiligten Geisteslebens in uns wird“. — O allzumenschliche Gedanken vom „Geiste der Wahrheit“! Den Menschen freilich kommt es oft genug ausschließlich darauf an, daß gesprochen wird, ohne zu bedenken, was gesprochen wird! Beim Geiste Gottes aber verhält sich's doch anders! Nicht daß der Geist überhaupt spricht, abgesehen von dem Inhalte seiner Rede, sondern was er spricht, das Wort Gottes, das „die heiligen Menschen Gottes geredet haben, getrieben vom heiligen Geist“ (2 Pet. 1, 21) und das wir im Glauben ergreifen — das ist uns die Hauptsache! Dieses Wort erfüllt uns als Evangelium mit Friede, Freude, Muth, Kraft — weshalb wir gern mit dem alten Selucker singen: dein Wort ist unseres Herzens Trug und deiner Kirche wahrer Schutz! Diesem Wort schreiben wir den Anfang eines neuen geheiligten Geisteslebens zu, insofern der Geist Gottes durch dasselbe uns zunächst davon überführt, daß wir „verlorene und verdamnte Menschen“ sind und sodann in uns die trostreiche Gewißheit wirkt, daß Christus „wahrhafter Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhafter Mensch von der Jungfrau Maria geboren, uns erlöst hat, erworben und gewonnen nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen theuren Blute und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben, auf daß wir sein eigen seien und in seinem Reiche unter ihm leben und ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden von den Todten, lebet und regieret in Ewigkeit! Wollten wir darum auch nicht von vornherein uns gegen die Aussage erklären, daß „das Ewigbleibende in der Kirche allein der Glaube an Christus“ sei, — so werden wir doch jetzt daran erinnern dürfen, daß richtiger jedenfalls das Wort selbst, welches der „Geist der Wahrheit zu uns spricht“ als das Ewigbleibende in der Kirche zu bezeichnen ist. Denn der Glaube an das Wort ist zwar seiner Art nach die stets sich gleichbleibende That der vertrauenden Hingabe des Herzens an Jesum Christum und das stets sich gleichbleibende Verhalten des Menschenherzens in

solchem Vertrauen. Aber seinem Inhalte nach entwickelt er selber sich doch auch, während das Zeugniß des heiligen Geistes in dem apostolischen Wort der heiligen Schrift, deren A und O wiederum nur Christus selber ist, der Kirche für alle Zeiten die wirklich allein unveränderlich bleibende Grundlage ihres Glaubens und Lebens bietet. Darum sang Luther in dem Liede, dem selbst die Fortschrittsprediger „ewige Jugend“ zusprechen, nicht: den Glauben sie sollen lassen stah'n, sondern: das Wort sie sollen lassen stah'n! Und nicht auf seinen Glauben, von dem er vielmehr wußte, daß er nur von dem Worte seinen Ursprung und seinen Inhalt, seine Kraft und seinen Trost habe, — sondern auf den im Glauben ergriffenen Besitz des Wortes gründete sich seine felsenfeste Zuversicht: das Reich muß uns doch bleiben!

Auch wir konnten uns im vorhin bezeichneten Sinne den Satz eignen: „das Ewigbleibende in der Kirche ist der Glaube an Jesus Christus“. Von diesem Christo aber wüßten wir gar nichts, könnten also auch nicht glauben an ihn, wenn wir das apostolische Zeugniß von ihm nicht hätten! Wo giebt's denn einen Gläubigen, der ohne solch' Zeugniß zum Glauben an Christum gekommen wäre? Das Zeugniß von ihm weckt ja erst den Glauben an ihn! Das im Glauben angenommene, geistig und geistlich angeeignete Zeugniß bildet darum den Inhalt des Glaubens. Wie aber das Zeugniß Christum selber, diese bestimmte, geschichtliche Person (von der ganz besonderen, unterschiedlichen Art und geschichtlichen Wirksamkeit des „Sohnes Gottes“) zu seinem Inhalte hat, so empfängt nun auch der Glaube von dem Zeugniß denselben Christus als seinen Inhalt. Nur das ist in Wirklichkeit christlicher Glaube, der den historisch wirklichen Christus, wie derselbe uns urkundlich als Sünderheiland und Gottmensch im neuen Testamente bezeugt ist, zu seinem Inhalte hat. Aller Glaube dagegen, der diesen Inhalt nicht hat, mag als Glaube so berechtigt, so begründet, so werthvoll sein, wie er wolle, — aber christlicher Glaube ist er nicht! Und zwar wohlgemerkt: auch seiner Art nach ist er es nicht. Denn die Art des Glaubens hängt von seinem Inhalte ab und wird von demselben bestimmt. Wo man Christus nicht als den Sohn Gottes und seinen Heiland anerkennt, da ist die „vertrauende Hingabe an den Herrn“ etwas ganz Anderes, als wo man es von Herzen thut. Man habe doch nur ein wenig Consequenz des Denkens und den Muth das zuzugestehen! Das Christenthum ist doch

ein Mal eine bestimmte geistig-sittliche Lebensgestalt besonderer Qualität, weil besonderen Inhalts! Als solche aber kann es doch unmöglich in sein Gegentheil umschlagen und dennoch denselben Namen beanspruchen.

Ruht nun aber der christliche Glaube auf dem apostolischen Zeugniß im Worte der Wahrheit, durch welches der Geist der Wahrheit fort und fort zu uns redet, und ist — wie wir gesehen haben — des Wortes Inhalt und des Glaubens Inhalt principiell nothwendig derselbe, so folgt daraus unwidersprechlich, daß die inhaltliche (und in Folge dessen auch die artliche) Wahrheit des Glaubens am Worte der Wahrheit ihr Maas hat. Das Wort der Wahrheit ist zwar seinem Umfange nach so unendlich reich und tief, daß die gesammte Geschichte des diesseitigen Weltlaufs bis zur Wiederkunft des Herrn an der Aneignung dieses Wortes in fortschreitender gläubiger Erkenntniß zu arbeiten hat! Nichtsdestoweniger aber wird dennoch auf jeder Stufe seiner Entwicklung der Glaube gegen das Wort nicht in Widerspruch treten dürfen! Insofern er es dennoch thut, insofern wird sein Charakter als christlicher Glaube alterirt!

Welche Stellung hat denn nun aber die Wissenschaft vom Christen glauben zum Glauben selbst seinem Inhalte nach? — Man macht uns den Vorwurf, daß wir den Glauben mit der Wissenschaft confundirten! Aber man selber confundirt die *fides qua creditur* mit der *fides quae creditur*, und sagt uns auch mit keiner Sylbe inwiefern wir jenen Vorwurf verdienen. Nur in der allervaguesten Ausdrucksweise, die sich dem genaueren Nachdenken als in sich nichtig erweist, wird für die „Freiheit der Wissenschaft“ plaidirt¹⁾. „Auch die Theologie ist ganz

1) Zum Beweise für die Berechtigung dieses Urtheils wollen wir etwas genauer nur auf einen Satz eingehen, welcher genugsam den Charakter dieser ganzen Rhetorik offenbart. Daß der Glaube an Christum das Primäre, die Wissenschaft aber nur secundär sei, ist vorangestellt worden. Dann aber heißt es weiter: „Und wie solcher Herzensglaube das Freieste ist, was es überhaupt auf Erden giebt, das nie erzwungen, nur durch Christi Liebe und Wahrheit erdrungen werden kann, so kann auch das daraus abgeleitete Secundäre nur ein Freies sein und muß um so mehr dem Proceß der Entwicklung unterliegen, als es Menschenwerk und darum mangelhaft ist“ (S. 217.) — Absicht des Verfassers ist doch in diesem Satze jedenfalls, die Nothwendigkeit des Zusammenhangs von „Freiheit im Primären“, also auch „Freiheit im Abgeleiteten“, darzuthun. Wozu sonst die sprachliche Verbindung von „wie“ — mit „so kann

Wissenschaft“ hält man uns vor, und „darum allem Geseß der Wissenschaft unterworfen“. Die Phrase ist nicht neu und hat *cum grano salis* verstanden ihre Wahrheit! Ob aber unser Gegner sie wol so versteht? Er hat leider auch hier an präciser Ausdrucksweise es völlig fehlen lassen! Wie er nicht gesagt hat, was ihm Glaube ist, so auch nicht was ihm Wissenschaft ist? Meint er vielleicht, das seien ja alles selbstverständliche Dinge? Keineswegs! Man hört heut zu Tage von „der Wissenschaft“ gar oft so reden, als sei sie nicht nur eine selbstdenkende, ihren eigenen Gesetzen folgende, sich entwickelnde u. s. w. Persönlichkeit, sondern — und das will mehr sagen — eine irrthumsunfähige und ausschließlich in normaler Weise sich entwickelnde! Man behandelt sie lediglich als Abstractum und vergift nur gar zu oft, daß sie immer an menschliche Träger und irrthumsfähige Repräsentanten gebunden ist. Außerdem aber beachtet man eben so oft auch dieß nicht, daß von Geseßen „der Wissenschaft“ schlechtweg zu reden — wenn man mehr darunter versteht als die Geseße der Logik — vollends eine Gedankenlosigkeit ist. Jede Wissenschaft hat ihre eigenthümlichen Geseße und werden in dieser Beziehung die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften insbesondere zu unterscheiden sein. Viel wissenschaftliches Unheil ist bereits daraus entstanden, daß man die Kategorien, die für eine Sphäre des Wissens gelten, ohne Weiteres auch auf die andere übertrug. Man denke nur an die neueste Be- oder vielmehr Mißhandlung der Geschichte nach naturwissenschaftlichen Principien, wie sie z. B.

auch nur? Diese Verbindung ist aber nach allen Geseßen der Logik absolut unstatthaft, weil der Begriff der Freiheit in beiden Sätzen ein total verschiedener ist. Vom Glauben ist früher gesagt worden, er sei das „Ewigbleibende“ auf Erden „wo sonst Alles dem Wechsel unterliegt“ (S. 216). Der Glaube also wechselt nicht, verändert sich nicht, entwickelt sich nicht; er ist ja, unpassend genug, „der ewige Grund“ genannt, „auf welchem die Kirche ruht.“ Als „das Freieste“ aber wird er bezeichnet, — weil er nicht erzwungen werden kann. — Die Wissenschaft dagegen wird ein „Freies“ genannt, weil sie dem Proceß der Entwicklung unterliegen müsse. Von der Freiheit des Glaubens ist demnach in ganz anderer Beziehung und in ganz anderem Sinne die Rede, als von Freiheit der Wissenschaft. Diese beiden Arten der Freiheit haben mit einander durchaus nichts zu thun, und nur das in beiden Beziehungen gleichklingende Wort hat die unschuldige Veranlassung gegeben zu der aller Logik Hohn sprechenden Satzverbindung: wie der Glaube (als das Ewigbleibende, sich nicht entwickelnde, aber weil nicht Erzwingbare) das Freieste ist, so muß (= kann auch nur), auch das daraus abgeleitete Secundäre, die Wissenschaft (gerade weil sie sich entwickeln muß) ein Freies sein! In der That ein wunderlicher Zusammenhang! Die alte Logik nannte das: *fallacia nexus non nexus*!

bei Butle sich findet, — und doch glaubte dieser Mann, die Geschichte sei durch ihn erst zu der Würde einer Wissenschaft erhoben. So sehr darum auch wir der Meinung sind: die Theologie ist ganz Wissenschaft, so fügen wir doch hinzu: eine Wissenschaft eigener Art!

Mit dem Gefagten hängt zusammen, daß jede Wissenschaft an ihre Zünger bestimmte Forderungen stellt, von deren Erfüllung die Möglichkeit wahrhafter Mitarbeit an derselben bedingt wird. Diese Forderungen aber hängen mit dem genus der Wissenschaft aufs Engste zusammen. Je höher die einzelne Wissenschaft selbst steht, desto höher sind diese Forderungen. Die geistig-sittlichen Forderungen der Rechts-, Staats- und Geschichtswissenschaft sind andere und höhere, als z. B. die der bloß descriptiven Naturwissenschaft! Nur die Theologie aber macht religiöse Forderungen an ihre Zünger im specifischen Sinne des Wortes! Das liegt in ihrem Wesen; — davon kann sie nicht lassen ohne sich selber aufzugeben! Die irdische Wirklichkeit, die den Gegenstand aller übrigen Wissenschaft bildet, erschließt sich den natürlichen Sinnen und der natürlichen Vernunft! Die himmlische Wirklichkeit, die der Herr Jesus uns erschlossen hat (Joh. 3, 12) wird uns nur wahrnehmbar dadurch, daß durch den heiligen Geist im Glauben ein neues Organ der Erkenntniß in uns gewirkt wird. Das ist von Hause aus „ein Anlehn bei dem Jenseits“, das wir als Theologen machen müssen, sonst werden wir's nimmer! Ein vom Geiste Gottes nicht wiedergeborener, das Christenthum verachtender Theologe ist ebenso ein Selbstwiderspruch, wie ein allem Recht theoretisch und praktisch hohnsprechender Rechtsgelehrter. Darum wird man wol sagen dürfen, daß die Theologie nicht bloß die Wissenschaft vom Christenglauben sei, sondern die christliche Wissenschaft selbst. Dñnehin ist diese Ausdrucksweise ebenso gebräuchlich, wie der Name „die gläubige Theologie“! Sollten denn aber alle die Männer, welche widerstandlos auf diesen Sprachgebrauch eingehen, nicht wissen, was sie sagen und setzen, oder bewußter Weise Wider-sinn reden?

Nun aber zurück zu der Frage: in welchem Verhältniß steht die Theologie als Wissenschaft zum christlichen Glauben?

Wir kennen auch und genießen die Freiheit der Wissenschaft — aber die Freiheit im Glauben, nicht die Freiheit vom Glauben! Auch als Theologen sind wir Zünger des Herrn, der uns zuruft: so ihr bleiben werdet in meiner Rede, so seid ihr meine rechten Zünger.

Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh. 8, 31. 32) Auch als Theologen sind wir daher an das Wort Gottes als an die Quelle und Norm aller Christenthumserkenntniß gewiesen und nur im Glauben an dasselbe giebt es für uns eine wahrhaftige Theologie, so wenig uns der Glaube und die theologische Wissenschaft auch an und für sich zusammenfallen. Der — wie wir vorhin ausgeführt — mit dem Worte Gottes in Eins zusammengegangene Glaube d. h. das Christenthum ist ja der Gegenstand theologischer Erkenntnißarbeit. Diese aber ist ja wol überall nur dann rechter Art, wenn sie ihren Gegenstand als das, was er ist, anerkennt und nicht alterirt.

Wenn wir nun aber im christlichen Glauben an Christus (welcher Glaube ja auch nach unseres Gegners Ansicht das Bleibende in der Kirche sein soll) nur stehen, indem wir Christo, als dem ewigen Sohne Gottes in „vertrauender Hingabe“ unser Herz erschlossen haben, so kann die „freie Wissenschaft“ uns nicht Vollmacht geben, mit Renan und Schenkel von demselben Christus „wissenschaftlich“ zu behaupten, er sei ein bloßer Mensch gewesen. — Wenn wir im christlichen Glauben an Christus, gemäß seinem Selbstzeugniß nur ihn als den „Heiland der Sünder“ wissen, so können wir „wissenschaftlich“ nicht so frei sein, mit Strauß zu behaupten, Christus sei keineswegs der „Einzige“ in der Weltgeschichte, sondern nur ein Glied in einer Reihe von „Fortbildnern des Menschheitsideals“ und von Wohltätern der Menschheit. — Wenn wir im christlichen Glauben an Christus, gemäß dem Zeugnisse des Wortes Gottes wissen von den Wundern Jesu, so kann die „freie Wissenschaft“ uns nimmermehr zwingen, „wissenschaftlich“ mit Weiße die Wunder für unmöglich zu erklären. Alle diese und viele andere Behauptungen einer vorgeblichen Wissenschaft, die sich selbst freilich die „freie“ nennt, aber doch gar sehr geknechtet ist „von der Gewalt, die alle Menschen bindet“ — sie sind nicht nur wider den Glauben, sondern ebenso auch wider die wahre Wissenschaft! Denn auch wir sagen vom Glauben und von der Wissenschaft: „sie stammen ja beide aus Gott und müssen darum zusammenstimmen“ (S. 217)! Darum eben schrieb ich an Eiling: man könne philosophisch gebildeter sein, als selbst die fortgeschrittensten Pastoren und dennoch im Glauben des lutherischen Katechismus stehen. Eilings Vertreter kümmert sich um die Wahrheit dieses Satzes wieder nicht, aber meint in Betreff der Person, die ich als lebendiges Beispiel dafür anführte, sagen zu dürfen, auch sie habe „noch nicht

gelernt“ Glaube und Theologie von einander zu unterscheiden, sondern „confundire“ sie noch immer.

Ein eigenthümlicher Muth hat freilich dazu gehört, diese Aeußerung dem Druck zu übergeben. Aber verwundern muß man sich, wie dieser edle Löwen-Muth in die Brust eines Mannes gelangte, dessen Haupt doch von nichts Anderem, als von Hase's-Gedanken erfüllt war!

Es bleibt also dabei: nicht die Wissenschaft hat den Glauben, sondern der Glaube hat die theologische Wissenschaft aus sich herausgesetzt. Nichtsdestoweniger aber hängen sie doch aufs Innigste mit einander zusammen und nicht in dem Sinne ist die Theologie frei, daß sie als solche dem Glauben widersprechen könnte. Ihre Freiheit ist vielmehr eine innere: die Freiheit der Liebe zum Worte Gottes. Nicht gezwungen stimmt sie demselben zu, sondern ihrem innersten Wesen nach kann sie nicht anders, als auf allen Stufen ihrer allerdings nothwendigen „Entwicklung“ bleiben in dem Glauben an das Wort und in der Liebe zum Wort. Eben weil der Glaube „das Primäre“ ist in der Kirche, ist er auch die in ihr Alles bestimmende Macht!

Allein die Kirche ist eben nicht bloß eine immer ihrem Wesen gemäß und normal sich entwickelnde! Die Geschichte bezeugt vielmehr deutlich genug auch abnorme Entwicklungen (die man besser gar nicht „Entwicklungen“, sondern Entartungen nennen sollte)! Diese beruhen auf dem Widerstreben des alten Menschheitwesens gegen das neue durch Christum in die Menschheit eingetretene Lebensprincip. Sie alle zumal aber sind zugleich bewußte oder unbewußte Abirrungen vom Worte Gottes, das Zeugniß giebt von Christo, dem Eckstein, auf welchem die Kirche ruht. Im Großen und Ganzen betrachtet hat sich eine solche Abirrung zunächst in der römischen Kirche vollzogen! Der römische Glaube hat die römische Liturgie, die römischen Gesänge, die römische Wissenschaft, Verfassung und Sitten aus sich erzeugt! Das Wort Gottes aber, durch welches der Geist der Wahrheit fort und fort Zeugniß giebt von der Wahrheit, erträgt solche Abirrung nicht in bleibender Weise. In der Reformation hat darum eine gewaltige Reaction gegen die römische Kirche sich geltend gemacht. Es war das eine Reaction des Lebens gegen den eindringen wollenden Tod, eine Reaction der Wahrheit gegen Irrthum und Lüge; eine Reaction zu Christo und den Aposteln hin, und zugleich eine mächtige Entwicklung von Christo und den

Aposteln aus. „Reaction“ und „Entwicklung“, richtig gefaßt, bilden gar keinen Widerspruch. Wie in dem Einzelnen, so vollzieht sich auch in der Kirche die Entwicklung nur zugleich mit der Reaction. Reaction gegen den Irrthum ist zugleich Entwicklung der Wahrheit. Reaction gegen die Sünde ist zugleich Entwicklung in der Heiligung. Mit den bloßen Worten ist darum auch hier wieder durchaus gar nichts gesagt und gethan. Alles kommt vielmehr darauf an, welchen Sinn diese Worte haben. Es giebt ebenso eine berechnete wie eine unberechnete Reaction und Entwicklung. Zu entscheiden über Berechnung oder Nichtberechnung hat aber allein das Wort Gottes, das unveränderliche, ewig bleibende, durch welches sich das Werk der Aneignung des in Christo für die Welt bereiteten Heiles an die Welt vollzieht. — Nur weil die Reformation auf den Grund des Wortes Gottes zurückging, nur darum haben wir in ihr eine berechnete „Entwicklung“ der Kirche zu erblicken. Gerichtet aber war die Reformation, insbesondere die lutherische, bekenntlich vor Allem auf den Glauben, und nur darum erreichte sie ihr Ziel!). Dieser wurde gereinigt durch Zurückführung (Reaction) auf das Wort Jesu und der Apostel. Aus dem lutherischen Glauben aber, als dem Primären, hat sich sodann die lutherische Liturgie, die lutherisch-theologische Wissenschaft, die lutherische Verfassung, haben sich die lutherischen Gesangbücher entwickelt.

Aber auch die lutherische Kirche ist nicht immer geblieben in der ihr eigenthümlichen Entwicklung! Auch hier hat sich im Laufe des vorigen Jahrhunderts eine allumfassende Abirrung von der Wahrheit des Wortes Gottes vollzogen. Man nennt dieselbe bekenntlich: Rationalismus!

Wir leugnen nicht, daß diese Entartung des Glaubens und der Kirche mitbedingt gewesen sei durch Mancherlei, was als Mangel und Versäumniß oder auch geradezu als Fehler der bisherigen kirchlichen Entwicklung bezeichnet werden mag. Das aber kann den Charakter des Rationalismus als Entartung doch nicht aufheben und ihm die Bedeutung eines Momentes der an sich berechtigten und nothwendigen Entwicklung nimmermehr geben. Der Rationalismus hat nur in negativer Beziehung in manchen nicht unwesentlichen Stücken Recht gehabt gegen die Orthodogie in Lehre und Lebensgestaltung. Wir wollen ihm sein Verdienst in die-

1) Man denke nur an die Vergeßlichkeit der Versuche eine „Reformation an Haupt und Gliedern“ herbeizuführen, ohne Reformation des Glaubens, des Bekenntnisses und der Lehre!

ser Beziehung nicht schmälern. Wo er dagegen selber positiv gesetzt hat, da hat er für die wahrhafte Entwicklung der Kirche nicht Brauchbares gesetzt, ebenso in der aus seinem Glauben kommenden Wissenschaft, wie in seinen Liedern und Liturgien ¹⁾.

Zum andern Male hat darauf der Geist der Wahrheit gegen die im Nationalismus verwirklichte Abirrung der Kirche vom Worte Gottes reagiert, um dadurch zugleich eine neue Entwicklung einzuleiten ²⁾. Das ist im Anfange unseres Jahrhunderts geschehen. In und seit den deutschen Freiheitskriegen hat sich der Geist des deutschen Volkes wieder auf seinen in Christo ihm offenbaren Gott besonnen. Schleiermacher ist in dieser Beziehung ein Werkzeug geworden in Gottes Hand. Aber Schleiermacher war deshalb doch keineswegs der Mann, mit dem man dauernd hätte gehen können. Er war eben durch und durch eine Persönlichkeit, wie sie Uebergangszeiten erzeugen. Reichen und scharfsinnigen Geistes wußte er die entgegengesetztesten Mächte der Zeit in sich zu vereinigen und gegen einander auszugleichen. In seiner Theologie z. B. war spinozistischer Pantheismus und Christenthum kunstreich ineinandergewebt. Nach seinem Tode mußte sich das Gewebe lösen. Von Schleiermacher ausgehend hat man einerseits die christlichen Elemente seiner Theologie festgehalten und weitergebildet, die pantheistischen aber fahren lassen (Positive Unionstheologie und lutherisch-kirchliche Theologie); andererseits die christlichen Elemente aufgegeben und die pantheistischen consequent entwickelt (Strauß'sche und Bauer'sche Theologie). Zwischen diesen äußersten Gegensätzen stehen aber natürlich noch eine Menge von theologischen Mischgestalten; abgesehen davon, daß in dem groben Materialismus unserer Tage sich der Abfall von dem lebendigen Gott und seinem Wort aufs Handgreiflichste vollzog. Der Materialismus kümmert sich um kirchliche Fragen wenig; er hat das Interesse für sie völlig verloren! Die Strauß'sche Theologie (in der Schweiz auch die Bauer'sche) hat erst in neuester Zeit den wissenschaftlichen Olymp verlassen und ist zum „Volke“ herabgestiegen, um mit den „Deutschkatholiken“ gute Nachbarschaft zu halten. Auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens

begegnen sich daher besonders: die positive Unionstheologie, die lutherisch-kirchliche und die mannigfachen theologischen Mischgestalten, die eine durchgreifende Scheidung von Christenthum und Nationalismus noch nicht vollzogen haben. Daß sie da aber in Kampf mit einander gerathen sind, kann nicht in Erstaunen setzen!

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, hier das Wesen der mannigfaltigen theologischen Gegensätze der kirchlichen Gegenwart in aller Kürze genauer charakterisiren zu wollen. Dieselben sind viel zu mannigfaltig, als daß man sie in irgend ein Schema einfangen könnte, abgesehen davon, daß sich die verschiedenen Wege auch vielfach kreuzen. Wir wollen nur kurz sagen, worin Absicht, Zweck und Ziel unserer lutherisch-kirchlichen, der vorzugsweise „reactionär“ gescholtenen Theologie besteht. Diese will und soll nichts Anderes, als, wie Kurz schon vor 14 Jahren gesagt hat: die Entwicklung der luth. Theologie (— und im Zusammenhange damit der luth. Kirche —) da wieder anknüpfen, wo sie nach Bengel und Crusius durch den Nationalismus abgebrochen worden, und sie im Geiste Luther's, S. Gerhard's und Bengel's mit den reichen Mitteln der modernen Wissenschaft **weiterbilden** ¹⁾. Die „reactionaire“ Theologie ist also in der That so reactionair nicht, wie man's behauptet! Auch sie will mit Entschiedenheit den Fortschritt, die Entwicklung, aber sie hält nur nicht Alles für Fortschritt und Entwicklung, was so frei ist sich selbst dafür zu halten und auszugeben.

Ziehen wir die Summe unserer Betrachtung! Das „Ewigbleibende“ in der Kirche ist allein: das Wort Gottes. Im Worte Gottes, dem lebendig verkündigten, wie dem in Schrift gefassten, waltet und wirkt im heiligen Geiste der auferstandene Herr Jesus Christus selbst in seiner Kirche auf Erden. Er selber ist ihr „ewiger Grund“. Denn sie ist „erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist“ (Ephes. 2, 20). Von diesem Grunde aus soll sie sich entwickeln zu dem vollkommenen Mannesalter Jesu Christi! Und es entwickelt sich Alles an ihr: ihr Glaube, ihre Wissenschaft, ihre Liturgie, ihre Verfassung u. s. w., u. s. w. Aber diese Entwicklung vollzieht sich nicht bloß normaler Weise, und nicht immer in gleichmäßiger Weise. Die Geschichte

1) Um die Verfassung der Kirche kümmerte sich der alte Nationalismus nicht!

2) Es kommt uns hier natürlich nur darauf an, Hauptpunkte herauszuheben! Meine Gegner nöthigen mich dazu, eine Betrachtung anzustellen, die, wenn sie gleich nur sehr Bekanntes enthält, manchem Leser dessenungeachtet nicht un-dienlich sein dürfte!

1) Kurz: Lehrbuch der Kirchengeschichte. 2. Auflage. Mitau 1850. Hauptsächlich wird man doch hier nicht wieder von „Zugeständnissen“ reden.

lehrt, daß es besonders productive Zeiten giebt, in der Kirche, wie in der Welt, und diese wird man dort wie hier die classischen nennen dürfen. Eine solche war die Reformationszeit. Diese hat in productiver Kraft so viel geleistet, daß es immer noch lohnt sich in ihre Schätze zu versenken. Die sie gering achten, kennen sie nicht. Dann aber giebt es wieder andere Zeiten, deren Aufgabe weniger im Produciren, als im Aneignen und Bewahren liegt. Immer aber sind Entwicklung und krankhafte Rückbildung scharf von einander zu unterscheiden. In denselben Zeiten laufen sie oft parallel neben einander her. — Man denke beispielsweise doch nur an die Reformation und an die Deformation, an Luther und Münzer. Aufgabe der Kirche aber ist: in steter Zurückweisung der Entartung, nach normaler Entwicklung zu trachten. Aufgabe ihrer Diener (und die Theologen zählen auch zu denselben) stets mit Kelle und Schwerdt zugleich zu arbeiten; mit der Kelle an den Mauern Zions zu bauen, mit dem Schwerdt den Feinden Zions zu widerstehen.

Voran aber unterscheidet man „Entwicklung“ von „Entartung“? — Noch ein Mal sei es gesagt: allein daran, daß die Entwicklung dem Worte Gottes entspricht, die Entartung demselben widerspricht! Was unsere Fortschrittspastoren über Sünde und Rechtfertigung des Sünders — und wem wäre denn die hohe Wichtigkeit gerade dieser Stücke verborgen? — bisher veröffentlicht, giebt zwar vor eine entwickelte Theologie zu sein, die sich frei gemacht hat von Menschenfahrungen. In Wahrheit aber ist's eine entartete Theologie; denn sie ist klärllich und unwidersprechlich gegen Gottes Wort. Darum war es Pflicht gegen dieselbe Zeugniß abzulegen und den Nachweis zu liefern, daß unsern Gegnern in der That „das Wesentliche der theol. Wissenschaft“ — die Wahrheit des Evangeliums — abhanden gekommen!

Was soll ich denn nun noch von der „Schulgelehrsamkeit“ unserer Fortschrittsprediger sagen? Steht's mit ihr etwa besser bei denselben, als mit dem „Wesentlichen der theologischen Wissenschaft“? Ich denke auch schon unsere bisherigen Erörterungen haben genugsam die Antwort gegeben auf diese Frage! Die Schulgelehrsamkeit setzt allerdings Gedächtniß voraus, aber um das Gedächtniß ist's eben eine gute Sache. Man rede doch nicht so gar verächtlich von dem „kleinlichen Gedächtnißkram“! Positive Kenntnisse sind selbst für den „einsichtsvollen Mann des praktischen Lebens“ nicht ohne allen Werth! Aber — selbst abgesehen davon — thut uns schon

deshalb Gedächtniß in hohem Grade Noth, weil wir sonst im Laufe unserer Rede früher Gesagtes vergessen, und uns dadurch in Widersprüche verwickeln. Beispiele solcher Vergeßlichkeit sind uns bei unserm Gegner schon manche begegnet! — Im Uebrigen freilich hat er sich seine Vertheidigung Tiling's nicht leicht gemacht durch stillschweigende Uebergang wichtiger Punkte! So gut es eben geht, antwortet er in seiner Weise auf Alles!

Tiling hatte die unwahre Behauptung ausgesprochen, von Seiten lutherischer Pastoren seien Versuche zur „Einführung der Ohrenbeichte“ gemacht worden. — Nie sei von der katholischen „Ohrenbeichte“, sondern immer nur von der echt-lutherischen „Privatbeichte“ die Rede gewesen, hatte ich ihm erwidert. Tilings Vertreter aber meint „jeder Unbefangene werde sich der Veranlassung freuen, die Tiling gegeben, daß Geistliche unserer reactionären Partei nun eine vernünftige Auseinandersetzung öffentlich darüber gegeben, was Ohren- und Privatbeichte sei“ (S. 213). Als ob es solch' einer Auseinandersetzung an sich noch durchaus bedurfte? Die „ängstlich gläubigen Gemeindeglieder“ die (ohnehin wol dem weiblichen Geschlechte angehörig) ihren Pastor dahin mißverstanden, als habe er nicht nur zur Privatbeichte gemahnt, sondern dieselbe gefordert, pflegen theologische Zeitschriften gewöhnlich nicht zu lesen! Wer sie aber liest, der hat von demselben „jungen Prediger“, der „allen Ernstes den Vorschlag gemacht hat, den Beichtstuhl in unsere Kirchen wieder einzuführen (— ein Vorschlag übrigens, dem ich nicht beistimme —) schon 1856 eine der meinigen ganz gleiche vernünftige Auseinandersetzung gehört¹⁾. Indessen selbst wenn Tiling eine Belehrung des Publikums über den Unterschied von Ohren- und Privatbeichte für nöthig hielt: warum gab er sie denn

1) Bertholz's Mittheilungen XII. Bd. Hft. 5. S. 432. Es heißt da: Das Falsche der römischen (Ohren) Beichte besteht ja bekanntlich darin, daß jeder gezwungen wird, alle seine Sünden, gleichviel ob sie ihn drücken oder nicht, speciell zu beichten; — dies ist in Wirklichkeit nicht möglich, befördert nur Pharisäismus und wurde deshalb von den Reformatoren so perhorrescirt. Das Nützliche und keinerlei gefährliche der lutherischen Privatbeichte ist, daß der Beichtende seine Gewissens-Freiheit behält: er kann einzelne Sünden nennen, wenn er will, er kann aber auch nach einer allgemeinen Formel oder nach einer freien Herzensbeichte allgemein seine Sünden bekennen; er ist nicht gezwungen, alle seine Sünden mühsam zusammenzusuchen und dabei in Angst zu bleiben, dies und jenes vergessen zu haben, was dann ohne Vergebung bliebe, sondern er braucht nur die Sünden zu beichten, die sein Herz beschweren; u. s. w.

nicht selbst? Diese Frage wird gewiß jedem „Unbefangenen“ näher liegen, als die „Freude“ darüber, daß er mich durch seine verdächtigende Unwahrheit, wir hätten die „Ohrenbeichte“ einführen wollen, zu einer „vernünftigen Auseinandersetzung“ über dieselbe nöthigte! Wenn aber sein Vertreter fragt, ob denn nicht durch eine falsche Art der Empfehlung der **Privatbeichte** dieselbe „schon wesentlich zur Ohrenbeichte geworden“ (S. 213) sei und der Meinung ist, daß demzufolge Tiling ein Recht gehabt habe von der beabsichtigten Einführung der „Ohrenbeichte“ zu reden — so ist in der That jene Frage, wie diese Schlussfolgerung so kühn, daß gewiß nur Wenige dem Gedankenfluge unseres Gegners zu folgen und in sein fröhliches: tertium jam datur einzustimmen im Stande sein werden!

Auch den Vorwurf, daß Tilings Identification des biblischen Begriffes „weltlich“ mit dem Inhalte des modernen Ausdruckes „materialistisch“ exegetisch ganz neu und darum unhaltbar sei, — kann sein eifriger Vertreter nicht ungerügt lassen. Er erwidert: „den reactionären Theologen ist allerdings vieles wunderbar, original und neu, weil sie ganz in der alten Welt einer repristinirten Orthodogie leben. Andere finden die Uebersetzung treffend“! (S. 208) Sonderbare Marotte, uns auch bei dieser Gelegenheit die „repristinirte Orthodogie“ in's Angesicht zu werfen! Als ob es keine exegetische Wissenschaft unter uns gebe? Die „Uebersetzung“ soll treffend sein? Nun, so wird unser Gegner wol nächstens den Vorschlag machen, man solle die Kinder, damit sie von Hause aus recht gründlich in die „neue Welt“ unseres Jahrhunderts eingeführt würden, den Spruch Titus 2, 11 nach Tilings „Uebersetzung“ lernen lassen. Jetzt lautet er: es ist erschienen die heilsame Gnade — und züchtigt uns, daß wir sollen verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste. Denn aber würde es heißen: und die „materialistischen“ Lüste. An diese „treffliche Uebersetzung“ könnten sich dann vielleicht noch andere anschließen und wir langten dann wieder glücklich an bei jener zum Spott der Philologen gewordenen Exegese weiland Hezel's, nach welcher er die Worte Math. 5, 3: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* vielen Zeitgenossen zum Trost also übersehte: Wohl denen, die arm an Kenntnissen sind; denn ihnen gehört die moralische Religion!

Wenn aber erst diese Exegese wird zur Herrschaft gelangt sein, dann wird es auch nicht mehr gegen die „Schulgelehrsamkeit“ verstoßen, aus einem Sage Tiling's, den man citirt, das eine unwahre Uebertreibung enthaltende

Wörtchen „nur“ erst auszulassen (S. 196) und sich dann darüber zu wundern, daß ich in der Widerlegung Tilings dieses „nur“ betonte (S. 197)! Dann wird es „wissenschaftlich“ und erlaubt sein, aus dem Sage Herders wo er von dem „umfassenden Geiste“ einiger und dem „unaussprechlich kindlichen Tone“ anderer alten Lieder redet, den Schluß zu ziehen, Herder habe überhaupt nur von einigen und anderen alten Liedern eine gute Meinung gehabt (S. 200) und dabei zu übersehen, daß er unsere „alten, echt-lutherischen Gesangbücher“ Schätze und Kleinode nennt! Dann wird überhaupt die Theologie „als Wissenschaft“ die beruhigende Ueberzeugung gewonnen haben, daß es keine Wahrheit auf Erden giebt und aller häßliche Streit wird ein Ende haben! Ueberaus „tolerant“ wird man sein und jede „andere wissenschaftliche oder Glaubensüberzeugung neben sich in einer Kirche dulden“ (S. 218)! Der „freisinnige“ und freimachende Glaube wird herrschen, „von welchem“, wie namentlich Pastor Eichhorn's Erzählung aus dem „freisinnigen“ Baden beweist, „Verfolgungen“ immer fern geblieben sind (S. 218)! Endlich aber wird dann auch die Wissenschaft völlig frei sein, weil von der letzten drückenden Fessel, der Logik erlöst. Und so wird's dann noch viel leichter sein, als jetzt (in Tilings Weise) „seine wissenschaftliche Tüchtigkeit und Selbstständigkeit zur Genüge“ (S. 213) zu bewähren! Denn die Wissenschaft wird dann nur die eine Aufgabe noch haben: Jedermann das, „was ihm als Ueberzeugung (bereits) irgendwie feststeht“ — auch noch zum „klaren Bewußtsein“ zu bringen (S. 196)!

Unsere Tage indessen bilden nur erst den Anfang dieser trostreichen Zukunft! Darum kann man es „reactionären Theologen“, die „ganz in der alten Welt einer repristinirten Orthodogie“ leben, nicht übel nehmen, daß sie sich an diese in Aussicht stehende Herrlichkeit noch nicht zu gewöhnen vermögen! Die alte Zeit forderte auch von dem Manne des praktischen Lebens, wenn er seine Ansichten durch den Druck unter das Publikum brachte, etwas „Schulgelehrsamkeit“! An dieser Zeit aber hängen wir ja! Darum kann denn auch ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß wenn vielleicht ein dritter Fortschrittsprediger den Beweis anzutreten sich versucht fühlen sollte, daß nun nicht mehr bloß Tiling allein, sondern auch sein Vertreter „in der Sache, wie in der Form vollkommen in seinem Rechte sei“ (S. 213) — dieß doch geschehen möge in einer Weise, welche auf die Forderungen der gegenwärtigen theologischen Wissenschaft noch etwas Rücksicht nimmt. Pastor J. Lützens.

III. Literarisches.

Zur neueren ethischen Literatur:

- Vgl. A. B. Buttke Handbuch der christlichen Sittenlehre 2 Bände. Berlin. 1861/2. 583 und 655 S.
 Ch. Fr. Schmid Christliche Sittenlehre, herausgeg. von Dr. A. Haller. Stuttgart. Liesching 1861. 813 S.
 Chr. Palmer Die Moral des Christenthums. Stuttgart. Liesching 1864. 458 S.
 Ph. Th. Cufmann Die christliche Ethik. I. Thl. Stuttg. Steinkopf. 1864. 429 S.

Von

Dr. A. von Wettingen.

Es hat vielleicht noch nie eine Zeit gegeben, in welcher das Ethische so gesteigert war, wie heut zu Tage. Selbst die rationalistische Periode, während welcher in Moral und Tugend sich einzuhüllen schier jedem Theologen Bedürfnis war, kann sich in dieser Beziehung mit der Gegenwart nicht messen. Denn damals ward eben die Dogmatik der Ethik, der Glaube dem Moralischen zum Opfer gebracht und dadurch der Sittenlehre ihr specifisch christlicher Charakter geraubt. Heut zu Tage giebt sich aber — selbst in den Kreisen der vermittelnden modernen Theologie — das Bedürfnis kund, Dogmatik und Ethik, Glauben und Leben in ihrer tiefen Einheit zu erfassen. Die Dogmen — wir erinnern besonders an die Trinitätslehre und Christologie — sollen vom ethischen Principe aus erneuert werden. Die ganze systematische Deductionsweise, nicht bloß in den anthropologischen, sondern auch in den specifisch theologischen Fragen soll die sittlichen Grundvoraussetzungen zu ihrem Angelpunkt haben. Namentlich die Gotteslehre soll ethisirt werden. Man spricht sogar von einer Ethik Gottes. Man arbeitet die Dogmatik und Ethik wieder in Eins. Ritsch, Rothe, Sartorius, Hofmann geben — jeder in seiner Art — die Beispiele dafür. Die Welt wird überschwemmt mit Monographien, von denen sich nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, ob sie der Ethik oder der Dogmatik angehören. So z. B. in allen Werken, die über die Sünde, über den Be-

griff des „Fleisches“ (σάρξ), über den freien Willen u. handeln. Es droht eine vollständige Grenzverwirrung einzureißen.

Und doch — oder vielleicht gerade deshalb — sucht sich die Ethik zu eigenthümlicher Gestaltung hindurch zu ringen und auszubilden. Ein Zeugniß dafür sind die in kurzer Aufeinanderfolge erschienenen oben genannten Werke. Schon durch die ganz und gar heterogene Behandlung des Stoffes beweisen sie, wie sehr diese Wissenschaft noch in den Geburtswehen liegt. Die Dogmatik hat, trotz individueller Mannigfaltigkeit in der Durchführung, doch eine gewisse traditionelle Umgränzung gewonnen. Selbst die Form der Systematik läßt sich auf einen Grundstock zurückführen. Der Knochenbau des Organismus ist kaum mehr strittig, wenn man nicht, wie Rahnis durch sogenannte genetische Behandlung ihn verrenkt, indem man biblische Theologie und Geschichte, Dogmenentwicklung, Geschichte der Dogmatik, und eigenes System als integrierende Bestandtheile diese Disciplin hinstellt und sie dadurch bis zum Monströsen erweitert. Im Ganzen weiß doch jeder, welcher Stoff in der Dogmatik behandelt sein will und wie man ihn zu gruppieren hat. Auf dem ethischen Felde aber baut sich jeder, so gut es eben gehen will, sein Häuschen möglichst wohnlich zurecht. Es waltet das Princip der Subjectivität. Es ist, als wäre der historische Boden noch nicht gewonnen, als fehlte die gegenseitige Verständigung. Man vermißt einen einheitlichen Mittelbegriff. Jeder neue Versuch trägt den Character des Lastens. Die durch Schleiermacher und Rothe eingebürgerte Dreigliederung in Güter- Tugend- und Pflichtenlehre ist mit Recht aufgegeben, eine neue irgendwie allgemeiner anerkannte noch nicht gefunden worden.

Sehen wir uns die Physiognomie der genannten vier Werke darauf hin etwas näher an. Grundverschieden in ihrer Eigenthümlichkeit und wol auch in ihrem wissenschaftlichen Werthe, sind sie sich doch darin vollkommen gleich, daß sie weder über die Begrenzung des Objectes der Ethik noch über die Gliederung desselben eine klare und befriedigende Antwort zu geben im Stande sind. Wir wollen mit solchem Urtheil den Werth dieser Arbeiten nicht unterschätzen; Ref. bekennt es gern, viel aus ihnen, namentlich von Buttke und Schmid gelernt und eine reiche Anregung empfangen zu haben. Allein es kann als ein Zeichen der Zeit constatirt und auch an diesen neuesten systematischen Arbeiten auf dem Felde der ethischen Literatur erwiesen werden, daß die nach „Ethisirung“ ringende Theologie gerade in dieser Hinsicht noch in den Windeln, um nicht zu sagen „im Argen“ liegt.

Sie hat sich in diesem ihrem unleugbaren Hunger nach ethischer Erfassung der specifisch christlichen Lebenswahrheit selbst noch nicht begriffen. Denn so lange das Maas fehlt und die Grenzen schwanken und wanken, kann auch noch nicht davon die Rede sein, daß sie selbst verstanden, was sie will und wie sie es will.

Bei Buttke liegt trotz des mühsamen Fleißes, den er unleugbar auf die Systematik verwendet, gerade dieses Gebiet am meisten im Argen. Schon seine Unterscheidung von Dogmatik und Ethik laborirt an vielen Unklarheiten und Selbstwidersprüchen. Die Dogmatik soll „daß Gute als Wirklichkeit d. h. wie es durch Gott ist oder wird aber durch Schuld der sittlichen Geschöpfe nicht ist“ erfassen (S. 9.); die Sittenlehre dagegen dieses Gute als „Aufgabe für das freie, also sittliche Thun des Menschen, also wie es auf Grund des religiösen Bewußtseins in Wirklichkeit werden soll“ darstellen. Als ob nicht auch die Ethik und sie gerade, wenn sie nicht in bloße gesetzliche Pflichtenlehre ausarten soll, das Gute als „Wirklichkeit“ d. h. als im wiedergeborenen Menschen durch Gottes Gnade real gewordenen Heilsleben darzustellen hat? Stellt doch Buttke in dem dritten Theil seiner Ethik („die Erneuerung durch die Erlösung“ überschrieben) das dar, was Gott als der Gnädige und der Mensch als der Büßfertige will (S. 299)? Und hat denn wirklich von der andern Seite die Dogmatik das Gute nur als „Wirklichkeit“ darzustellen oder nicht auch als noch zu erfüllendes Ideal, nämlich in ihrem eschatologischen Theil? — Buttke giebt sich sodann Mühe, durch Häufung der unterscheidenden Merkmale das zu ersetzen, was seiner Darstellung an Klarheit abgeht. Die Dogmatik soll darstellen, „was ist oder war oder sein wird (S. 12 — also Alles, auch das noch nicht Wirkliche?), die Sittenlehre aber, was sein soll oder nicht sein soll“ (also nur Gebote oder Verbote hat sie zu geben?)! — „Die Dogmatik mit überwiegend objectivem Charakter bezieht sich auf das Erkennen, die Ethik mit überwiegend subjectivem Charakter bezieht sich auf das Wollen“. — Allein wir dürfen doch billig fragen, ob denn das Erkennen weniger subjectiv ist, als das Wollen? Und: ob das Erkenntnißmäßige in der Dogmatik nicht auch vom Willen, dem göttlichen wie dem menschlichen, getragen und durchdrungen zu denken ist und ob das ethischen Wollen je auch nur gedacht werden kann, ohne bewusste d. h. doch erkenntnißmäßige Erfassung seines Inhalts? Oder kommen wir vielleicht zur größeren Klarheit, wenn wir zu Herzen nehmen, was Buttke (S. 11) über die Bedeutung der

Dogmatik und Ethik für die einzelne sittlich-religiöse Persönlichkeit sagt? Es heißt dort: „Was die Dogmatik lehrt, betrifft nicht mich als diese einzelne Person, sondern als Menschen überhaupt (!); was die Ethik lehrt, betrifft mich gerade als Person“. Denn: „die Sittenlehre hat es zunächst immer mit der einzelnen sittlichen Person zu thun, mit der Gesamtheit aber nur, insofern diese auf dem sittlichen Thun der einzelnen Persönlichkeit ruht.“ Diese Unterscheidung, wenn sie anders überhaupt einen Sinn haben soll, wird geradezu gefährlich, d. h. sie unterbindet die Pulsader der Dogmatik (die stete Beziehung auf die persönliche Heilserfahrung des begnadigten Sünders) und zerstört die universelle Bedeutung der wahren Ethik, welche ja nie die einzelne Person als solche, sondern dieselbe stets in ihrer organischen Beziehung, d. h. als Glied der Gemeinschaft zu betrachten hat. Denn der Mensch ist ja sittliches Wesen und wird als solches begriffen, nur wenn wir ihn nicht als einzelne Person, sondern als verwachsen mit der Gattung betrachten. Ist doch Niemand weder ein Sünder, noch ein neugeborenes Gotteskind als ein Einzelner, so zu sagen auf eigene Hand, sondern stets als Glied des Menschheitsleibes, sei es in Adam sei es in Christo, je nachdem wir ihn als aus der alten oder als aus der neuen Menschheit herausgebornes Individuum betrachten. Die Verkennung dieser ethischen Grundwahrheit rächt sich bei Buttke auf Schritt und Tritt in ihren Konsequenzen, in welchen er sich (vgl. z. B. I S. 326) sogar bis zu der Behauptung versteigt, daß „das einzelne sittliche Subject die Grundlage des sittlichen Lebens“ und (S. 327) daß „die sittliche Gemeinschaft nur eine Frucht des vorangegangenen sittlichen Thuns der Einzelnen“ sein soll ¹⁾. In diesen Behauptungen liegt, wie uns scheint, das *πρωτον ψεδος* der modernen subjectivistischen Ethik verborgen, sofern dieselbe keinen Nerv, kein Verständniß hat für die den einzelnen bestimmende, ja erzeugende und bildende Macht der vorausgesetzten und schon vorhandenen sittlich-religiösen Gemeinschaft. Hier steckt immer auch viel pelagianisches oder synergistisches Gift verborgen.

Doch lassen wir diese nicht glücklichen Buttkeschen Versuche einer Grenzbestimmung zwischen Dogmatik und Ethik. Es wird uns in der Klarheit nicht fördern, wenn wir hören, die „Dogmatik wolle, daß der Mensch

1) Vgl. auch S. 428 ff, wo die Menschheit nur als das Object, als der Gegenstand bezeichnet wird, auf welchen das sittliche Thun des Einzelnen sich bezieht.

die Wahrheit aufnehme, die Ethik, daß er sie thue"; oder, daß sich der Mensch „jener gegenüber mehr passiv (weiblich!), dieser gegenüber mehr activ (männlich!) verhalte". Fragen wir lieber, ob es denn Buttkes gelungen, in der Gruppierung und Systematisierung des ethischen Stoffes jene unklare Verschwommenheit zu überwinden?

„Die Ethik hat das Sittliche darzustellen". Gut, das ist allerdings unzweifelhaft gewiß. Aber wie und was denn im Einzelnen? Zunächst das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde d. h. das Ursittliche, oder — wohl zu merken — „das was Gott als der Heilige will" (§. 299 f.); sodann „die Verkehrung des Sittlichen in der Sünde" oder „das, was der Mensch als der Unheilige will"; endlich „das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung" oder „das, was Gott als der Gnädige und der Mensch als der Bußfertige will". Wir sehen davon ab, daß bei dieser Dreitheilung der Ethik parallel mit der dogmatischen in Urzustand, Sündenfall und Erlösung der Stoff schlechterdings nicht ebenmäßig und klar sich gruppieren läßt. Denn das Gute im Urzustande kann ja nicht wesentlich verschieden sein von dem, was die Dogmatik in der Lehre vom *status integritatis* zu entwickeln hat. Daher denn wohl ein Nitzsch und Sartorius in ihrem christlichen Gesamtsystem eine solche Lehre auch vom ethischen Gesichtspunkte aus entwickeln mögen. Aber Buttke, der Dogmatik und Ethik scharf unterscheiden will, kann nicht anders, als in jenem ersten Abschnitt ein schon in sich gegliedertes System einer idealen Ethik geben, für welche uns sowohl der biblische, als der erfassungsmäßige Anhaltspunkt fehlt. Daher es denn gerade in diesem Theil an Willkürlichkeiten nicht fehlt, sofern (in Anlehnung an Gen. 2!) das Sittliche abgesehen von Sünde und Erlösung bis in die einzelnen practischen Lebensgebiete hinein ohne Fundament ausgebaut wird und den ganzen ersten Band füllt. Natürlich ist es denn nicht zu umgehen, im dritten Theil (das Sittliche in seiner Erneuerung) entweder das im ersten Gesagte einfach zu wiederholen oder aber, um eben das Peinliche der Wiederholung zu vermeiden, den Gegenstand an dem einen oder andern Orte nur flüchtig zu behandeln. Sehen wir jedoch hier von diesen Bedenken auch ab, so läßt sich doch aus jener Gliederung des ethischen Stoffes ein Unterschied von der Dogmatik nicht entnehmen. Denn auch die Dogmatik hat ja darzustellen, was Gott als der Heilige will, wie sein heiliger Wille von dem unheiligen des Menschen durchbrochen werde, und endlich, was Gott als der Gnädige gewollt und demgemäß ge-

than hat zum Heile der bußfertigen Menschheit. Nur in der speciellen Durchführung z. B. der Sündenformen und einzelnen Untugenden, sowie der Lebensbethätigung des Wiedergeborenen in den verschiedenen Sphären des sittlichen Thuns gelingt es Buttke, den Unterschied von der dogmatischen Behandlungsweise hervortreten zu lassen; — aber in den principiellen Hauptpunkten muß er selbst nothgedrungen auf alle dogmatischen Lehren eingehen, nur daß er sie verhältnismäßig kürzer behandelt. So im ersten Theile die Lehre von Gott als dem „objectiven Grund und Urbild des sittlichen Lebens", im zweiten die Lehre von der „Möglichkeit, dem Grunde, Ursprunge und Wesen der Sünde" (§ 162—166), so wie von deren Fortpflanzung (§ 209); im dritten endlich erscheint die Lehre von der Gnade, von der Heilsöconomie, von der Erlösung und der Person Christi, wenn auch lückenhaft und eben deshalb höchst unbefriedigend durchgeführt.

Klarer gestaltet sich die Sache schon bei Schmid, dessen leider unvollendetes Werk in jeder Beziehung vor dem Buttkeschen sich auszeichnet. Denn es ist in der Form geradezu musterhaft schön, so daß es eine wahre Erquickung ist, es zu lesen; und der Inhalt giebt Zeugniß wie von dem innig warmen Christenthum des Verf., so von seiner gründlichen ethisch-wissenschaftlichen Durchbildung. Leider ist — wie uns scheint — der Mittelbegriff für das ganze System auch von ihm nicht glücklich gewählt. Es ist doch entschieden zu allgemein und zu formal, das „Gute" als den specifischen Inhalt der Ethik zu bezeichnen. Auch die nähere Bestimmung das „christlich Gute" bleibt zu vag. Niemand ist gut, als der einige Gott — möchten wir auch hier sagen. Gott — als das höchste Gut und das wesentlich Gute oder Christus als die specifische Selbstoffenbarung und die persönliche Erscheinung des christlich Guten müßte dann als der eigenthümliche Inhalt der Ethik bezeichnet werden. Dann aber verschwimmt wiederum die Ethik und ihr Object mit dem der Dogmatik. Freilich will Schmid die Ethik als die theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem christlich Guten aufgefaßt wissen (§. 1) und meint mit Recht, „die Ethik gehe aus vom christlich frommen Geist in der Form des practischen Antriebs, die Dogmatik hingegen fasse das christlich fromme Bewußtsein als ruhend auf (§. 9)". Aber dieser richtige Gesichtspunkt wird nicht klar ausgeführt und principiell entwickelt. Sagt doch der Verf. (§. 127) selbst, es bedürfe keines besonderen Moralprincipes, um eine wissenschaftliche Moral zu erbauen, sondern nur des Begriffs des christlich Guten. Die Entwicklung

dieses Begriffs sei die Sittenlehre, welche denselben „in Uebereinstimmung mit allen christlich theologischen Grundbegriffen“ durchzuführen habe. Diese „Uebereinstimmung“ aber muß ja in der Ethik vorausgesetzt werden, oder — wir nehmen wiederum die Dogmatik mit in die Ethik herüber. Letzteres thut nun freilich Schmid nicht in dem Maße, wie Wuttke. Aber eben deshalb erweist sich an seiner eigenen Darstellung der Begriff des „Guten“ als ein viel zu objectiverer, um wirklich für die Ethik die Entelechie des Systems zu bilden.

Wenn nun Schmid im ersten Theil seines Werkes „das christlich Gute in seiner Allgemeinheit“, theils nach seinen „Elementen“ (analytisch), theils nach seinen „Principien“ (synthetisch: als verpflichtendes Gesetz, als christliche Tugend, als Werk) behandelt, um im zweiten Haupttheile dasselbe in seiner „wesentlichen Besonderung“ (und zwar 1. als christliche Gemeinschaft mit Gott dem dreieinigen; 2. als Ebenbild Christi in der Person der Christen; 3. in der christlichen Brüdergemeinschaft) darzustellen, so wird diese Widerauffrischung der veralteten Eintheilung in einen principiellen und practischen Theil kaum als eine geglückte bezeichnet werden können. Denn sie ist, ohne durchsichtig genannt werden zu können, zugleich eine Accomodation an die Schleiermachersch-Nothesche Dreitheilung in Güter-Tugend- und Pflichtenlehre, nur in umgekehrter Ordnung. Zur Durchsichtigkeit und Abrundung des Ganzen mag es auch nicht gerade beigetragen haben, daß das Werk nach dem Tode des Verf. meist aus nachgeschriebenen Hefen zusammengestellt ist. Daher auch die unverhältnißmäßige Kürze des practischen Theiles.

Von der Schmid'schen Ethik wesentlich verschieden und doch von demselben Geiste getragen und durchdrungen ist Palmers „Moral des Christenthums“. Der Verf. spricht in der Vorrede (S. VIII.) selber den Wunsch aus, es möge dieß an seiner Arbeit zu erkennen sein, daß er Schmid's Schüler sei, dessen Vorlesungen über Ethik ihm zuerst eine „große Vorliebe für dieses Gebiet theologischen Wissens eingesflößt hätten“. Allein wir müssen's von Palmers Eigenthümlichkeit, die wir ja aus seinen homiletischen, katechetischen und pädagogischen Werken kennen, von vorn herein erwarten, daß er den Gegenstand practischer, populärer und — so zu sagen — gemüthlicher anfassen und behandeln werde, als sein Lehrer. Schon die hausbackene, anspruchslose Ueberschrift des Werkes beweist diese Tendenz des Werkes. Für Prediger und Katecheten will Palmer den Stoff be-

handeln, der nach seiner Meinung (S. VIII.) trotz seines Reichthums „eine ganz einfache Gliederung“ zulasse. „Ich hoffe nicht nur“ — sagt der Verf. in der Einleitung — „daß damit dem christlichen Leser ein Gefallen geschieht, der ja an unendlicher Begriffspaltung (wie sie bei Wuttke vorherrscht) viel weniger Interesse haben kann, als daran, daß ihm das Ganze in lebendigem Zusammenhange, übersichtlich und durchsichtig, vor Augen gestellt wird, sondern ich hege die Ueberzeugung, daß unter einer nicht willkürlich gemachten, nicht affectirten Einfachheit auch die Wissenschaft nicht nothleidet“. Das ist freilich unbestreitbar wahr. Allein es giebt doch eine unmotivirte, gleichsam kindliche Einfachheit, die den Eindruck macht, als verkennete sie die Schwierigkeit der Aufgabe und umginge mehr das wissenschaftliche Problem, anstatt es muthig anzufassen und zu lösen. Das ist, wie uns scheint, bei Palmer der Fall. In der popularisirenden Gemüthlichkeit seiner Darstellung tritt die wissenschaftliche Präcisirung seiner ethisch-theologischen Aufgabe zu sehr zurück. Auch er geht, wie Schmid, von dem Begriff des guten Willens (S. 4. ff.) aus und sucht dann das Gute nicht sowohl formal als die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz, sondern als einen in sich gegliederten Complex von Tugenden zu bestimmen, die das sittliche Leben als ein gutes, normales erscheinen lassen. Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit werden nicht ohne Willkür als die Cardinaltugenden einander coordinirt, ohne auf einen principiellen Einheitspunkt und Grundbegriff zurückgeführt zu werden. Man weiß nicht recht, warum nicht auch der Glaube, die Hoffnung, die Demuth, die Thatkraft (Beharrlichkeit), die Weisheit u. s. w. mit eingegliedert werden in diese Gruppe, in welcher jede einzelne Tugend ebenso aus der Freiheit als aus der Liebe, den Grundformen aller Tugend, hergeleitet werden könnte.

Man sollte nun denken, daß bei dieser allerdings vorzugsweise practischen Auffassung der Ethik als „der Moral des Christenthums“ — der Unterschied derselben von der Dogmatik handgreiflich vor das Auge trete. Dem ist aber nicht so. Treffend freilich stellt Palmer das Leben als den Centralbegriff für die ganze „Moral“ hin. Aber „Leben“ ist ein unendlich weitschichtiger Begriff. Gott selbst ist das Leben und in diesem Sinne wäre die ganze Theologie die „Wissenschaft von dem Leben in und mit Gott“. Ohne nähere Präcisirung verschwimmt daher dieser Begriff

doch in's Grenzenlose und deckt sich dann mit dem dogmatischen Stoff und dessen Gliederung. Sehen wir näher zu.

Im „ersten Theil“ (S. 37—120) handelt Palmer vom „natürlichen Leben“ und betrachtet in demselben 1) „die sittliche Schöpfung im Menschen“ — gleichsam die ethische Creationstheorie und Lehre vom status integritatis, sodann 2) „die Lehre von der Sünde“; 3) „Die Lehre vom Gesetz“. Der zweite Theil umfaßt sodann (S. 120—198) die ethische Christologie, in dem merkwürdiger Weise zuerst „die Christenheit“ (also Lehre von der Kirche!) dann „das Leben Christi“ und endlich „der Geist Christi“ (Lehre von der Gnade) ins Auge gefaßt werden. Schließlich wird in dem dritten Haupttheil, dem specifisch ethischen, das „gesellige Leben“ behandelt und zwar im „ersten Abschnitt“ „das christliche Leben in seinem Werden und Wachsen“ (also Lehre von der Heilsaneignung, Wiedergeburt und Befehrung), im zweiten „als ein Ganzes von Tugenden“, wo dann wiederum die Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit im christlichen Sinn zur Sprache kommen.

Wer sieht nicht auf den ersten Blick, daß auch hier, trotz der praktischen Tendenz, die dogmatische Eintheilung vorwaltet. Ja es scheint sich Rothe's Satz zu bestätigen, daß die Ethik nur die subjectiv und speculativ reproducirte Dogmatik sei. Dieser Gefahr wird die Behandlung der Ethik immer ausgesetzt bleiben, so lange sie sich nicht besinnt und beschränkt auf ihren Einheits- und Ausgangspunkt, der auch die Norm abgeben kann für den Umfang und die Gliederung des ihr eigenthümlichen Stoffes. Die Ethik hat, wie uns scheint, lediglich den neuen Menschen in seinem Heilsleben darzustellen, theils wie dasselbe sich innerlich in dem einzelnen Menschen nach psychologischen Gesetzen als Heilsproceß (unterschieden von der mehr objectiv gefaßten Heilsordnung in der Dogmatik) entwickelt, theils wie es sich in den gottgegebenen Gemeinschaftsformen concret bethätigt. So aufgefaßt setzt die Ethik gerade an dem Punkte ein, wo die Dogmatik, die Heilsgemeinschaft mit Gott als einen Complex göttlicher Heilthaten und Heilswirkungen darstellend, aufhört und culminirt. Die Wiedergeburt und der durch sie gesetzte neue Mensch ist Zielpunkt der Dogmatik, wie Ausgangspunkt der Ethik. Das gesehen und richtig erfaßt zu haben ist Harleß' unbestreitbares Verdienst. Nur hat er — den richtigen Gesichtspunkt verlierend — die Lehre vom „Heilsgut“ als integrirenden Bestandtheil in die Ethik aufgenommen und dadurch einen objectiven Begriff in

dieselbe hineingebracht, unter welchen sich wiederum die ganze Dogmatik subsummiren und in die Ethik einschmuggeln ließe. Auch ist wohl die Bezeichnung „Heilsbesitz“ für den principiellen, und „Heilsbewahrung“ für den practischen Haupttheil der Ethik nicht glücklich gewählt, da es sich in jenem nicht sowohl um den Besitz, als vielmehr um das Werden und Wachsen des neuen Lebens handelt, während in diesem nicht die „Bewahrung“, sondern höchstens die Bewahrung und practische Bethätigung des Heilslebens in den concreten Berufsgebieten entwickelt sein will.

Flüchtig betrachtet bietet uns nun die „christliche Ethik“ von Eulmann eine von jeglicher dogmatischen Einmischung freie, äsctisch-practische Darlegung der Sittenlehre. Denn er will die Ethik „als Wissenschaft der christlichen Askese“ aufgefaßt wissen, beschreibt auch die christliche Ethik als „die Wissenschaft der christlichen Lebensregeln“ (S. 1). Aber gleich der Zusatz zu dieser grundlegenden Definition ist mehr als bedenklich. Denn die Ethik soll die Wissenschaft von den Lebensregeln sein, „durch deren Befolgung der Mensch von der Sünde erlöst und zum Bilde Gottes vollendet wird“. Soll dieser Gedanke nicht ganz und gar pelagianisch sein, so muß eben unter jenen „Lebensregeln“ das verstanden sein, was der Inhalt des Evangeliums, der Heilswahrheit ist. Wenn z. B. als „Lebensregel“ (S. 97) hingestellt wird: „Thut Buße und glaubt an das Evangelium“, so ist damit allerdings die bedingende Basis und subjective Voraussetzung für das Heil der Seele ausgesprochen. Unmöglich aber kann von diesem Gesichtspunkte aus die Dogmatik als „Wissenschaft von den christlichen Lehresätzen“ von der Ethik scharf und bestimmt unterschieden werden. Denn wo hört der „Lehrsatz“ auf und fängt die „Lebensregel“ an? Diese Unklarheit geht durch die ganze Eulmannsche Ethik hindurch. Der gesammte Inhalt gruppirt sich um den dogmatischen Begriff der „Ebenbildlichkeit“, welchen der Verfasser selbstverständlich aus dem Gottesbegriff herleiten muß. Freilich verweist er diese grundlegend dogmatische Deduction in die Einleitung, die aber eben deshalb (ähnlich wie die Rothesche „Grundlegung“ im ersten Bande seiner theologischen Ethik) beinahe den vierten Theil des ganzen Werkes umfaßt. Von einer dogmatischen unterscheidet sich diese grundlegende ethische Entwicklung nur dadurch, daß sie eben kürzer und flüchtiger ist, wodurch sie aber nicht fähig wird, als Fundament zu dienen. Das System selbst aber zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste soll die Regeln aufstellen (S. 95 f.), nach welchen der ebenbildliche Grundtrieb auf

den drei Stufen des Vaters (= Gottes hunger), des Sohnes (= Gottes versöhnung) und des Geistes (= Gottesmacht) behandelt sein will, so daß zugleich als Folie für diese Darlegung der „Tugendstufen“ die drei „Lasterstufen“ (das Ignorieren Gottes, die Gottesfurcht, der Gotteshaß) zur Darstellung kommen sollen. Der zweite Theil, der aber noch nicht vorliegt, und vor dessen Vollendung der Verf. heimgegangen ist, sollte die Regeln darstellen für die sittliche Gestaltung der natürlichen Triebe, deren „Entwicklung mit der des Grundtriebes parallel läuft“, d. h. „dem Leibe nach auf Geschlechtsgemeinschaft und Nahrung, der Seele nach auf den Besitz, dem Geiste nach auf die Herrschaft abzielt“. In der Durchführung dieser sonderbaren Gliederung erscheinen aber eine Menge rein dogmatischer Episoden eingestreut, so die Lehre von der Taufe (S. 122), von der Kirche (S. 233 ff.), von der heil. Schrift (S. 248 f.), vom Abendmahl (S. 272 ff.), von der ewigen Verdammniß (S. 415 ff.) u. Dazu kommt, daß der Verfasser eine solche Abhängigkeit von der Schopenhauerschen Philosophie und Franz Baderschen Theosophie an den Tag legt, daß seine Arbeit lediglich als ein interessantes Specimen dafür angesehen werden kann, zu welchen Sonderbarkeiten und abstrusen Consequenzen im Einzelnen ein solches Princip die slavischen Nachbeter desselben treiben kann.

Nachdem wir nun über die vorliegenden vier Werke eine allgemeine Charakteristik gegeben und aus derselben erkannt, daß sie der Aufgabe, welche gegenwärtig der Ethik gestellt ist, nicht genügen, namentlich weil sie die Eigenthümlichkeit des ethischen Princips im Unterschiede von dem der Dogmatik nicht zur Klarheit und Ausgestaltung bringen, suchen wir noch im Einzelnen diejenigen Merkmale hervorzuheben, durch welche ein jedes dieser Werke in seiner Art fördernd erscheint für den Fortschritt der Wissenschaft.

Wuttke hat zunächst das große Verdienst, eine in der That gründliche und auf Quellenstudien ruhende Darstellung der Geschichte der Ethik gegeben zu haben (Bd. I, S. 21—299). Besonders geht der durch seine lehrreiche „Geschichte des Heidenthums“ rühmlichst bekannte Verfasser in lichtvoller Weise auf die einzelnen heidnisch-sittlichen Grundanschauungen ein. Zu bedauern ist es freilich, daß er nirgends das principielle Verhältniß der heidnischen und christlichen Ethik auf einen klaren, durchschlagenden Grundzug zurückführt. Namentlich bleibt's unentschieden, ob der Dualismus oder Pantheismus für die sittlichen Anschauungen des Heidenthums bestimmend gewesen. Aber immerhin ist die Darstellung der einzelnen

Systeme, sowie der Nachweis ihres Zusammenhangs unter einander von höchstem Interesse und gewinnt, vielleicht gerade durch die mangelnde Tendenz principieller Gruppierung, an historischer Objectivität. In der Darstellung des auf dem Offenbarungsboden erwachsenen sittlichen Bewußtseins vermiffen wir allerdings eine bestimmtere Unterscheidung der specifisch biblischen Anschauung von der in der Gemeinde, im Volke Gottes allmählig zum Bewußtsein und zur subjectiven Ausgestaltung kommenden. Sonst hätte der Verf. nicht die alttestamentliche Ethik als „Sittenlehre der Hebräer“ (S. 122 ff.) darstellen dürfen. Allein es entschuldigt sich diese Unklarheit dadurch, daß der Verf. durch Darstellung der biblischen Ethik nicht dem eigenen System vorgreifen wollte, in welchem er ja eben das biblisch Gegebene zu wissenschaftlicher Aussage zu bringen sucht. Daher denn die Geschichte der Sittenlehre auf dem Boden der Offenbarung factisch nur die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in der alten Kirche im Mittelalter und in der Neuzeit zur Darstellung zu bringen sucht. Man fühlt's dem Verfasser ab, daß die historische Schilderung und Charakteristik sein eigentliches Charisma ist. Er bewegt sich in derselben gewandt, wie in seinem eigentlichen Element. Das können wir leider von seiner systematischen Durchführung des eigenen Standpunktes nicht sagen. Sie ist entschieden schwerfällig und verworren durch eine bis in's Unglaubliche gehende Begriffsspaltung. Die Bedenken gegen sein principielle Dreitheilung haben wir oben entwickelt. Die Gliederung aber der einzelnen Theile in sechs Abschnitte (warum beim zweiten Theile in sieben bleibt unmotivirt) ist, wie uns scheint, gänzlich verfehlt. Es sind abstract logische Kategorien, welche der Verf. (I S. 322 f.) zur Begründung derselben hervorhebt. Er unterscheidet bei jeder Handlung 1) das sittliche Subject; 2) die Bewegung zum Ziel (also das Handeln selbst) und 3) das Ziel selbst. Höchst unklar wird nun jedes dieser 3 Momente wieder entzweigeschnitten, was nur zur Verwirrung und gänzlichen Unbehaltbarkeit der Eintheilung dient. Das sittliche Subject soll sein entweder der Mensch „an und für sich“, oder „Gott, der Urgrund und das Urbild des Sittlichen“. Sind nicht beide, Gott und der Mensch, wie Wuttke ja selbst (S. 422) zugestehen muß, zugleich Object, respective Ziel des sittlichen Thuns? Und kann überhaupt Gott als „Subject“ des sittlichen Handelns bezeichnet werden? — Ferner: in dem sittlichen Thun selbst soll das Motiv, der Beweggrund besonders, und dann „die sittliche Lebensbewegung selbst“ unterschiedlich behandelt werden. Ist

das ohne künstliche Anatomie möglich? Gehört z. B. „der Glaube“ zum sittlichen „Beweggrund“ oder zur „Lebensbewegung selbst?“ Ich bin der Meinung, Wuttke weiß es selber nicht. Sonst könnte er nicht die auf Gott-vertrauen ruhende Liebe (I, S. 443 und 446) als sittlichen Beweggrund und doch den „Glauben und das Erkennen“ als „sittliches Aneignen Gottes“ unter der Kategorie des „sittlichen Thuns“ besprechen. Ueberhaupt richtete sich diese Zerklüftung des Stoffs von selbst, wenn z. B. der Glaube, diese Grund- und Pfahlwurzel alles Sittlichen an nicht weniger als 42 verschiedenen Stellen des Systems eingehender behandelt wird. Wenn endlich in Bezug auf das „objective Ziel“ der Sittlichkeit unterschieden wird 1) das reale Object oder „der Gegenstand, auf welchen sich das sittliche Thun bezieht“ und das „ideale Object“ oder „das Product des sittlichen Lebens als sittlichen Zweck“ (die Vollkommenheit?), so ist wiederum nicht abzu-sehen, welch einen Gewinn diese abstracte, logisch-künstliche Anatomie des Stoffes darbieten soll; namentlich erscheint diese Theilung unklar, wenn wir in der Durchführung das Einzelne in's Auge fassen. Warum soll z. B. „die Familie, der sittliche Organismus der Gesellschaft“, ebenso wie „der äußerliche und innerliche Besitz“, ja endlich die „Tugend“ selbst als ideales Product des sittlichen Thuns betrachtet werden. Ist die Familie nicht ebenso und vorzugsweise „reales“ Object (vgl. I S. 426) des sittlichen Thuns, und kann und muß die „Tugend“ nicht unter die Kategorie des „sittlichen Thuns“ an sich oder des „sittlichen Beweggrundes“ gestellt werden. Warum soll ferner „Gott“ (I S. 422) als der „Gegenstand“ (reales Object), auf welchen das sittliche Thun sich bezieht, angesehen werden, während der „äußerliche Besitz“ (I S. 529) unter den Gesichtspunkt des „idealen Objectes“, als „Product des sittlichen Lebens“ dargestellt wird? Uns scheint das Verfehlte solch eines begrifflichen Schematismus mit tausend kleinen Rubriken und Rubrikchen (sub. A; I; a; 1; α; etc.) handgreiflich. Trotzdem aber, wenn der Leser gleichsam den Anspruch aufgibt, einen klar geschilderten Stoff vor sich zu haben, findet er in dem Werke vieles Anregende und Belehrende im Einzelnen. Der Fleiß in der Behandlung des Speciellen ist höchst anerkennenswerth. Die Parteen, welche von dem sündlichen Thun „nach seinen inneren Unterschieden“ und nach seinen „Früchten“ handeln, sind vortrefflich. Wir haben nirgends sonst eine so eingehende ethische Hamartologie gefunden. Ebenso wird Niemand die Entwicklung der Idee der

christlichen Familie und der übrigen christlichen Gemeinschaftsformen (II, S. 456 ff.) ohne Anregung lassen.

Dieser letztere, höchst wichtige Punkt erscheint nun leider in der Schmid'schen Ethik ganz und gar über's Knie gebrochen. Das System in seiner principiellen Entwicklung nimmt beinahe 800 Seiten, die Behandlung der „Gemeinschaftsformen“ (Familie, Staat, Völkergemeinschaft, Kirche) kaum 40 Seiten ein. Aber freilich trägt auch diese gedrängte Darstellung durchgehend den Typus der geweihten Persönlichkeit des Verfassers. Es ist der christlich durchgebildete Charakter, welcher so wohlthunend an ihm uns berührt. In seiner Ethik tritt derselbe gleichsam wissenschaftlich ausgeprägt uns entgegen. Namentlich der Begriff der Freiheit und die Idee der Pflicht, diese beiden wissenschaftlichen Brennpunkte der Sittenlehre, die nur durch die centrale Idee der Wiedergeburt zur lebendigen Einheit kommen können, sind von Schmid tief erfaßt und lebendig durchgeführt. Bei der Idee der Pflicht ist es theils die objective Basis derselben, das Gesetz (S. 350—414), welches in formaler und materialer Beziehung gründlich erörtert wird, theils subjectiv die Verpflichtung in ihrem Wesen, ihren verschiedenen Graden und ihrem Umfang. Eine gewisse Neigung zur Befehlsherrschaft tritt allerdings hervor in der Zärtlichkeit, mit welcher der Pflichtbegriff behandelt wird. Nicht bloß dem Christen, als noch altem Menschen, sondern auch ihm als neuen soll stets die Idee der Pflicht vorschweben. „Das Sollen ist eine unbedingte ideal-nothwendige Aufgabe für jeden creatürlichen Willen, setzt also nicht ein Widerstreben des Willens voraus, sondern nur, daß er nicht ein absolut vollendeter, daß er in einer successiven Entwicklung begriffen ist“. Daren liegt gewiß eine große Wahrheit. Wir können es nur ehren und anerkennen, wenn Schmid unserer zuchtlosen, zerfahrenen, sich autonom dünkenden Christenheit mit tiefem Ernst die Unbedingtheit der verpflichtenden Macht des göttlichen Gesetzes vorhält. Aber es will doch wissenschaftlich vermittelt sein, in welcher Weise diese verpflichtende Macht sich verschieden im Herzen und Gewissen des Menschen kund giebt. Die Form des Postulates und das Gefühl der Gebundenheit an eine mir noch äußerliche und mich von außen her bindende Lebensnorm muß doch beim wahrhaft frei gewordenen, d. h. beim Wiedergeborenen schwinden. Und jenes nennen wir gerade: Gefühl der Pflicht. Aber in dem Schmid'schen Begriff der Freiheit fehlt auch die Idee der beata necessitas. Sie ist ihm zwar mehr als bloße formale Wahlfreiheit. „Das

Verhalten des Willens kann nie als ein nur formaler Act gefaßt werden, sondern der Wille bestimmt sich selbst und wenn er sich bestimmt hat, so ist er nicht mehr pure, was er zuvor war. Es wäre daher, sagt Schmid mit Recht (S. 231), geradezu absurd, wenn man die Freiheit in das Vermögen, sich ohne Impulse zu bestimmen, setzen wollte, weil ja auch alle vernünftige Bestimmungsgründe dadurch ausgeschlossen würden und die Freiheit das allerblindeste wäre, was gedacht werden könnte. So betont also Schmid in dem Begriff der Freiheit dasselbe, was Herbart Kant gegenüber hervorhob, die nothwendige „Motivität“ des Willens. Allein wir vermissen bei ihm den wichtigen Gedanken, daß beim Freigemachten im wahren Sinne das Gesetz selbst zum Princip seiner sittlichen Lebensbewegung geworden, daß also für ihn, sofern und soweit er in Christo ein „Gefreiter“ ist, das Gesetz aufgehört hat den Charakter des äußerlich bindenden und fordernden Postulates (d. h. eben der Pflicht) an sich zu tragen. Es müßte das auch nothwendig aus der Schmid'schen Begriffsbestimmung der christlichen Tugend folgen. Denn ihm ist die christliche Tugend nichts anderes (S. 477) als „der vom christlichen Gesetz durch die Wiedergeburt (S. 480 ff.) besetzte Wille“. „Im Gesetz ist das Gute gegeben, sofern es Norm ist für den Willen, ihm objectiv gegenüber steht und Gehorsam beansprucht. In der Tugend ist das Gute als Willensbeschaffenheit gedacht. Das Gesetz ist in den Willen selbst übergegangen“. Wenn die Tugend so als „principielle Angemessenheit des Willens zum christlichen Gesetz“ bestimmt wird, so kann doch für den zur Tugend und in sie hinein Wiedergeborenen unmöglich das Gesetz denselben Charakter d. h. den der Pflicht tragen, wie für den noch alten Menschen. Wo aber ein anderes Verhältniß eingetreten ist, da muß auch — wenn nicht Begriffsverwirrung entstehen soll — ein anderer Ausdruck gebraucht werden.

Während alle diese wichtigen und grundlegenden ethischen Fragen bei Schmid eingehend behandelt und nicht unwesentlich gefördert, wenn auch nicht zu einer wissenschaftlich befriedigenden Lösung geführt werden, erscheinen sie in Palmers „Moral“ fast ganz zurückgedrängt, treten wenigstens nirgends in den Vordergrund der Betrachtung. Die „Freiheit“ behandelt er als „eine Tugend“, — was doch jedenfalls ungeschickt ist, da sie als die wesentliche psychologisch-ethische Grundform aller Tugend erfaßt und ausgeführt sein will. Palmer mag in der wiederholt vorkommenden Behauptung (S. 34. 185. 206) Recht haben, daß in einer christlichen Ethik

eine Pflichten- und eine Tugendlehre als „besondere Theile“ nicht unterschieden werden können. Denn „Tugenden und Pflichten haben durchweg ganz denselben sittlichen Inhalt, die Pflicht stellt ihn nur als einen mit erst noch obliegenden, die Tugend als einen schon mit angeeigneten, zur Gesinnung und practischen Fertigkeit gewordenen dar“. — Aber der schwierige und inhaltreiche Begriff der Pflicht will doch jedenfalls im Zusammenhange mit dem des Gesetzes eingehend behandelt sein, während in Palmers Darstellung aus dem kurzen Abschnitte über das Gesetz (S. 112—120) weder der Unterschied zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Sittengesetz, noch der zwischen dem „Gesetz in Geboten“ und dem „Gesetz der Freiheit“ klar zu Tage tritt. Wir möchten Palmer das ernste Wort seines Lehrers Schmid vorhalten, welcher (S. 349) sagt: Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt, er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre“. Uns scheint auch die hier und da bei Palmer hervortretende Abschwächung des Schuldbegriffs im Zusammenhange mit dem erbsündlichen Hange (vgl. Bd. S. 90) sowie der gänzliche Mangel einer Lehre vom sittlichen Kampfe aus jener Unterschätzung des Pflichtbegriffs für die christliche Ethik hervorzugehen. Dennoch leugnen wir nicht, daß dieser „Moral“ ein großer Reichthum practisch-christlicher Lebenserfahrung zu Grunde liegt, die — wenn man den Anspruch auf wissenschaftliche Präcision aufgibt — immerhin dem Leser eine reichliche Ausbeute liefern wird. Das ist namentlich in dem Abschnitt von der christlichen Selbsterziehung (S. 251. ff.) der Fall. Dann und wann bricht bei Palmer eine gewisse Animosität gegen die kirchliche Dogmatik hervor, die den ächten Würtemberger kennzeichnet. Was nach seiner Meinung nicht unmittelbare ethische Verwendung findet, muß als scholastischer Schutt und Ballast über Bord geworfen werden.

Indessen ist Palmer darin noch milde und vorsichtig; Culmann hingegen rücksichtslos und bitter. Dabei verfährt er mit einer Bornehmheit, die nur zu leicht bei speculativen Theosophen sich findet. Dennoch halten wir sein Buch für ein lezenswerthes, nicht etwa bloß im pathologischen Interesse, um zu sehen, welche Consequenzen es hat, wenn man (S. 75) „die Physik zur Grundlage der Ethik macht“, sondern im Hinblick darauf, daß der Verf. es versteht, das geistliche Erfahrungsleben in seinen zarteren und tieferen Momenten zu belauschen. Freilich wird man seine Beobachtungen,

die mitunter blendend geistreich sind, mit Kritik aufzunehmen und gründlich zu sichten haben. Aber das gerade erhöht das Interesse.

Schließlich können wir eine Bemerkung nicht unterdrücken, die uns in Bezug auf alle vier genannten Werke am Herzen liegt. Es ist uns beim Studium derselben geradezu schwer geworden, daß sie allesammt weder eine Lehre vom christlichen Kampfe geben, noch die ethische Bedeutung des Todes und der Stellung des Menschen zum Tode eingehend zu würdigen verstehen. Wenn's doch unbestreitbar gewiß ist, daß als das spezifische Characteristicum des christlich-sittlich Heilslebens das tägliche Kämpfen wider die Sünde und das tägliche Sterben in und mit Christo bezeichnet werden darf, — wie kann ein wissenschaftliches System der Ethik über diese Centralpuncte rasch hinweggehen oder sie nur hier und da in sporadischen Bemerkungen berühren? Die Kunst, kämpfend zu sterben, um siegreich zu leben, ist doch die eigentliche rechte Hauptkunst des Christenmenschen.

Erklärung.

Diese geehrte Zeitschrift (1864 Heft 1) enthält einen Bericht über die Livländische Synode vom Jahre 1863 aus der Feder des Pastor Holst zu Wenden. Derselbe bespricht auszugswiese auch meinen Vortrag über Kirchenverfassung pag. 81, — freundlich meiner Person, aber der von mir vertretenen Sache feind. Dagegen habe ich nichts einzuwenden. Wohl aber muß ich über den von Pastor Holst gegebenen kurzen Auszug meines Vortrags die Erklärung abgeben, daß derselbe so summarisch, lückenhaft und fremdartig ist, wie es sich aus einmaligem Anhören, zumal vom gegnerischen Standpunkte aus, hinlänglich erklärt.

Aus solcher Auffassung meines Vortrags konnte sich allerdings das Urtheil bilden: „Mehr von dem geschichtlich Gewordenen sich ablösend, forderte darauf Pastor Kaanzmann“ u. Ich dagegen lebe vielmehr der Meinung, in loyaler Weise das „geschichtlich gewordene“ Moment in unserer kirchlichen Verfassung aufgesucht und gefunden zu haben, von wo aus das geschichtlich Werden sich nothwendig weiter entwickeln müsse. Denn das „Geschichtliche“ besteht nicht einseitig im „Gewordenen“, sondern vielmehr zugleich auch im Werden aus dem Gewordenen oder der Entwicklung, die jedes Lebendige kennzeichnet.

Uebrigens ist mein Vortrag wörtlich (nur mit Auslassung eines Passus, dessen Veröffentlichung nicht in meiner Macht lag) in den Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland, Riga 1864 Heft 1, abgedruckt und kann ich nur solche Urtheile über meinen Vortrag beachtenswerth halten, die auf seiner Kenntnißnahme selber, nicht aber irgend welcher Auszüge aus ihm, basiren. —

Solche Erklärung glaube ich den Lesern dieser geehrten Zeitschrift im Interesse der Sache schuldig zu sein.

M. Kaanzmann, Pastor zu Odenp.

Dorpater Beitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Sechster Band.

J a h r g a n g 1 8 6 4.

III. Heft.

Dorpat.

Druck und Verlag von C. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

1864.

I. Abhandlungen.

1. Ueber die Sprache¹⁾.

Gen. 2, 19 — 20. 11, 1 — 6.

Von

Prof. Dr. Volk.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität.
Dorpat, den 24. Aug. 1864.

Rector Bidder.

Man hat die Sprache das Scepter der Menschheit genannt²⁾ und mit Recht. Ist sie es doch, welche die Königsherrschaft unseres Geschlechtes über die Gesamtheit der übrigen Wesen bekundet, ist sie es doch, welche einen Vorzug des Menschen begründet, der ihn hoch über alle andern Geschöpfe erhebt. Der Mensch spricht, aber kein Thier hat je ein Wort hervorgebracht. Wir sind weit entfernt, den Thieren diejenigen Vermögen schmälern zu wollen, welche ihnen nach genauer Beobachtung und allgemeiner Erfahrung zukommen; aber man schwärme von ihren geistigen Fähigkeiten so viel man will und schraube sie zu einer schwindelnden Höhe empor: — Ein Vermögen ist es, welches stets eine unübersteigliche Kluft zwischen Mensch und Thier

1) Der nachfolgende Aufsatz, obgleich zunächst philologisch von Art, berührt so wichtige theologische Fragen, daß hierdurch seine Aufnahme in diese Zeitschrift gerechtfertigt sein dürfte. Die Darstellung des Verfassers gründet sich hauptsächlich auf das treffliche Werk von Dr. Max Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, für das deutsche Publikum bearbeitet von Dr. Carl Böttger. Häufig hat er Prof. Müller mit seinen eigenen Worten reden lassen, besonders in dem zweiten und dritten Theile des Aufsatzes. Daneben hat er jedoch die übrige einschlägige Literatur zu Rathe gezogen. In der Beantwortung der Frage, ob es möglich sei, die Abstammung aller Sprachen von einer gemeinsamen Ursprache wissenschaftlich nachzuweisen, konnte er Müller nicht beistimmen.

2) Kurz, Geschichte des alten Bundes I

Befestigen wird — das Vermögen der Sprache. Mag uns das Mikroskop des Physiologen, das Secirmesser des Anatomen nachweisen, daß die Grenzlinie zwischen Mensch und Thier nur von einer Falte im Gehirn abhängt ¹⁾ — immerhin —: Eine Schranke wird bleiben, an welcher bisher noch Niemand zu rütteln gewagt hat — die Schranke der Sprache. Selbst ein Helvetius ²⁾, welcher so kühn ist, zu behaupten, daß wir diejenigen Fähigkeiten, welche den Gedanken erzeugen, mit den Thieren gemeinsam besitzen, sieht sich doch gezwungen, einzugestehen, daß bis jetzt noch keine Thierfrage irgendeine Sprache hervorzubringen vermochte, und Lord Monboddo ³⁾, welcher in seinem großen Werk (*on the origin and progress of language*) das ganze Menschengeschlecht von einem Paare Affen und alle Sprachen der Welt von einer ursprünglich von einigen ägyptischen Göttern erfundenen Sprache ableitet, — Lord Monboddo giebt zu, daß man noch kein Thier entdeckt hat, welches eine Sprache besäße, selbst der Biber nicht, der doch von allen bekannten Thieren, die nicht, wie der Orang-Utang, unserer Species angehören, uns an Scharfsinn am nächsten komme.

Wir sind nicht so thöricht, zu wähnen, als hätten wir durch diesen Hinweis auf die Sprache als auf die nie zu beseitigende, durch keine Entwicklung umzustößende Schranke zwischen Mensch und Thier diejenigen bereits überführt, welche einen spezifischen Unterschied zwischen beiden in Abrede stellen; aber ich bin noch nicht zu Ende und bitte den Leser, bevor er entscheidet, uns erst anhören zu wollen. Wir wissen es wohl — mit bloßen Behauptungen und wohlfeilen Scherzen ist in dieser ernststen und wichtigen Sache nichts gethan; und wenn Sidney Smith ⁴⁾ schreibt, die Ueberlegenheit des Menschengeschlechtes erwecke in ihm ein solches Gefühl des Wohlbehagens und er fühle sich so sicher, daß der blaue schwanzlose Affe in der Dichtkunst, Malerei und Musik nie unser Rival werde, daß er gar keinen Grund absehe, warum man den wenigen Bruchstücken einer Seele und den Fesseln von Verstand, den diese Thiere wirklich besitzen mögen, nicht sollte Gerechtigkeit widerfahren lassen — wenn Smith sich also aus-

1) Vgl. dagegen: Amtliches Organ der kaiserlichen Leopoldino-Carolinischen deutschen Akademie der Naturforscher, herausgegeben von Carus, Heft IV. Seite 29—30 und 59—60.

2) Müller a. a. O. S. 340, Anm. 9.

3) Müller S. 12, 131.

4) Müller S. 29.

läßt, so mögen das Aeußerungen eines guten Humors sein, der immerhin Grund haben kann —; die Wissenschaft verlangt Beweise.

Wenn die Sprache nichts weiter wäre als die Kunst, artikulirte Töne zur Mittheilung der uns gewordenen Eindrücke anzuwenden, so müßten wir ohne Schwertstreich das Feld räumen. Die Erwägung, daß auch die Thiere ihre eigenthümlichen Mittel der gegenseitigen Mittheilung besitzen, ein Blick auf den Papagei, der jeden artikulirten Ton auszusprechen vermag — müßte uns von der Unhaltbarkeit unseres Axioms überzeugen. Man könnte uns ferner die Theorien derjenigen Forscher entgegenhalten, welche die Sprache aus Interjectionen und Empfindungslauten, deren auch das Thier fähig sei, entstehen und sich entwickeln lassen, und wir müßten uns wie gesagt gefangen geben. Indes — die Sprache ist mehr als ein bloßes äußeres Zeichen; ihr Wesen geht nicht auf in dem Zweck der gegenseitigen Mittheilung und des Austausches der Gedanken; und was jene Empfindungslaute betrifft, welche, wie wir wohl wissen, in jeder Sprache zu finden sind und welche vielen Wörtern das Leben gegeben haben, so behaupten wir und erfreuen uns der Zustimmung namhafter Sachautoritäten, daß die Sprache da anfängt, wo die Interjectionen aufhören ¹⁾. Ist dies nicht der Fall, so wäre in der That nicht abzusehen, wie das Wiehern des Pferdes, das Brüllen der Kuh, das Bellen des Hundes, das Niesen, Husten, Stöhnen, Kreischen — kurz, jedes unwillkürliche Aufschreien nicht auch Anspruch auf den Namen der Sprache machen könnte.

Wir müssen also tiefer gehen, um Wesen und Ursprung der Sprache zu ergründen. Stünde uns nun der historische Weg offen und wäre es uns möglich, eine genaue Kunde des Herganges zu gewinnen, wie eigentlich der erste Mensch seine ersten Worte zu fallen begann, so würde sich unsere Arbeit höchst einfach gestalten. Allein dieser Weg ist uns für immer verschlossen. Geschichtlich können wir über die Entstehung der Sprache nichts wissen ²⁾. Ihr Ursprung liegt ebenso wie der Ursprung des Menschengeschlechts jenseits aller Geschichte; und forschen wir nach bei allen uns bekannt gewordenen, auch den wildesten und rohesten Nationen, überall finden

1) Müller S. 315—316. Vgl. auch Ewald, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache (7. Ausgabe) S. 276.

2) Müller S. 294.

wir eine bereits vollständig und oft reich entwickelte Sprache vor ¹⁾). Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache, daß man noch nie eine Sprache in dem Fluten ihres ursprünglichen Werdens überrascht, keine jenseits der Grenzlinie vollständiger sei es lexikalischer, sei es grammatischer Ausbildung gefunden hat ²⁾).

Aber warum beachtet man nicht die allmähliche Entwicklung der Sprache bei Kindern? Herodot ³⁾ erzählt uns, ein ägyptischer König habe, um in Erfahrung zu bringen, welches Volk und welche Sprache zuerst erschaffen worden sei, zwei neugeborene Kinder einem Hirten anvertraut mit dem Befehle, sie an Ziegenentern saugen zu lassen und kein Wort vor ihren Ohren auszusprechen, aber genau darauf zu achten, welchen Laut sie zuerst hervorbringen würden. Als der Hirt nach Verlauf einiger Zeit sich diesen Kindern genähert, hätten sie mit ausgestreckten Händen *βexός* gerufen und dann öfter dasselbe Wort in Gegenwart des Königs wiederholt. Auf angestellte Erkundigung habe man in Erfahrung gebracht, daß die Phrygier das Brod *βexός* nennen, und dadurch die Ueberzeugung gewonnen, daß das Phrygische die Ursprache der Menschheit sei. Eine abenteuerliche Geschichte, deren Glaubwürdigkeit abgesehen von allem Andern schon das Wort *βexός* in Frage stellt. Dieses *βexός* ist nämlich derselben Wurzel entsprossen, welche dem deutschen „backen“ zu Grunde liegt. Wie diese Kinder zu der Idee gebackenen Brodes gekommen sein sollen, einer Idee, welche die Begriffe Korn, Mühle, Ofen, Feuer u. s. f. mit in sich begreift, dies scheint den alten ägyptischen Weisen nie auffällig gewesen zu sein ⁴⁾). Indes — setzen wir den Fall, man würde es über sich gewinnen können, wiederholte Versuche der Art, wie Herodot eine berichtet, anzustellen, so würden solche sich selbst überlassene Kinder nie Worte der Ursprache hervorbringen ⁵⁾), überhaupt in ihren ersten Sprachversuchen keinem der uns bekannten Idiome sich nähern, sondern müßten mit ihrem erwachenden Denkvermögen von vorne beginnend sich eine Sprache schaffen. Doch sei dem, wie ihm wolle,

1) Heyse, System der Sprachwissenschaft, herausgegeben von Steinthal, S. 47.

2) W. v. Humboldt's gesammelte Werke III. S. 242.

3) Herodot 2, 2. Vgl. J. Grimm, über den Ursprung der Sprache S. 21. — Müller, S. 296.

4) Müller, S. 373, Anm. 4.

5) J. Grimm, a. a. O. S. 21.

gewiß ist, daß die Geschichte kein einziges Beispiel einer auf diesem Wege erfundenen Sprache darbietet. Und was unsere Kinder betrifft, so erfinden dieselben die Sprache nicht, erzeugen den Sprachstoff nicht aus sich selbst ¹⁾, sondern eignen sich nur die bereits vorhandene seit Jahrtausenden fertige Sprache stufenweise nachbildend an. — Auf diesem Wege also gelangen wir zu keinem Resultate. Treten wir darum näher an unser Thema heran und beginnen wir unsere Untersuchung damit, daß wir uns in einer kurzen kritischen Uebersicht die bemerkenswertheften Versuche vor Augen führen, welche in alter und neuer Zeit gemacht worden sind, das in Rede stehende Problem zu lösen.

Schon in der ältesten Zeit war das Problem des Ursprungs der Sprache Gegenstand des Nachdenkens. Man stritt sich darüber, ob sie ein Werk der Natur oder der Schöpfung ²⁾, m. a. W., ob sie ein organisches Naturprodukt oder eine Erfindung des menschlichen Verstandes sei. Erstere Ansicht in ihrer rohesten Gestalt fand einen Vertreter an dem griechischen Philosophen Epikur, welcher behauptete, daß wir ebenso sprechen, wie Hunde bellen, von Natur dazu angeregt (*φύσει κινούμενοι*). Wir glauben, nachdem wir bereits oben das Irrthümliche dieser Anschauung angedeutet, nichts zur Widerlegung derselben hinzufügen zu sollen. Sie verletzt so sehr das Bewußtsein von der menschlichen Würde und negirt so ganz und gar das uns unvergeßliche Gut der Freiheit, daß man sich billig wundern mag, wie sie einen Vertreter finden, wie sie in dem Gehirn des Menschen entspringen konnte. Aber auch in der modificirten Gestalt, in der sich diese Anschauung neuerdings bei Becker ³⁾ findet, müssen wir sie ablehnen. Denn wenn er sagt, die Verrichtung des Sprechens gehe mit einer inneren Nothwendigkeit aus dem organischen Leben des Menschen hervor, so heißt das doch nichts anderes, als die Sprache zu einer unfreien, bewußtlosen Naturthätigkeit herabdrücken ⁴⁾). Schon der gesunde Menschenverstand fühlt die Unwahrheit eines Beckerschen Satzes, wie der folgende ist: „Der

1) Heyse, a. a. O. S. 47.

2) Heyse, Seite 55. Vgl. auch Steinthal, Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens, Seite 1.

3) Becker, Organism. der Sprache, neu bearbeitete Ausg. Frankfurt 1841.

4) Heyse a. a. O. S. 60—62.

Wille wirkt bei dem Sprechen, wie bei dem Athemholen und bei manchen andern Funktionen mehr beschränkend als anregend; der Mensch spricht, weil er denkt; aber er schweigt nur, weil er will.“ Jedes Kind wird erwidern: Ich spreche, nicht weil ich muß, sondern weil ich will; und schweige, weil ich will. Kein vernünftiger Mensch spricht unwillkürlich. Nicht als ob wir gegen die Behauptung protestirten, daß der Mensch spricht, weil er denkt, aber die Vorstellung, daß die Funktion des Denkens dem organischen Leben angehöre, eine bloße Naturthätigkeit sei, scheint uns einen gefährlichen Irrthum einzuschließen, welcher, consequent festgehalten, zum crassesten Materialismus führt; dessen ganz zu geschweigen, daß bei der Beckerschen Weise, Denken und Sprechen zu identificiren, das letztere im ersteren so aufgeht, daß für das Eigenthum der Sprache bloß noch der Laut, die baare Aeußerlichkeit, übrig bleibt ¹⁾).

Ein organisches Naturprodukt im Sinne einer organischen Funktion kann also die Sprache nicht sein; und wenn man die Alternative stellt, ob die Sprache ein unmittelbares Geschenk der Gottheit oder ein Erzeugniß des Menschen sei, so antworten wir: Wenn letzteres der Fall ist — was wir vorderhand dahingestellt sein lassen — so läßt sich wenigstens in Beckerscher Weise der rein menschliche Ursprung nicht fassen. Aber auch, fügen wir hinzu, in der Herders nicht.

Herder in seiner im Jahre 1770 erschienenen, von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift, in welcher er sich gegen die Annahme eines unmittelbaren, göttlichen Ursprungs der Sprache, wie gegen die Behauptung einer Erfindung derselben erklärt — Herder geht aus von den Empfindungslauten der Thiere, aber er verwahrt sich dagegen, aus dieser Sprache der Empfindung den Ursprung der menschlichen erklären zu wollen. Man bilde, sagt er, und verfeinere und organisire dies Geschrei, wie man wolle; wenn kein Verstand dazu kommt, diesen Ton mit Absicht zu gebrauchen, so sehe ich nicht, wie je menschliche, willkürliche Sprache werde. Wie kommt es nun nach Herder zur Sprache? Er behauptet, der Mensch könne, was das Thier nicht vermöge, in seiner Vorstellung die Theile und Eigenschaften eines sinnlichen Gegenstandes von dem Gegenstande selbst absondern und sie einzeln unter natürlichen Zeichen anerkennen, auch bei der

1) Steinthal a. a. O. S. 6. — Vgl. auch N. v. Raumer, der Unterricht im Deutschen in Carl von Raumers Geschichte der Pädagogik III, 2. S. 100.

Wiedervorstellung des einen sich die andern zurückrufen. Z. B. der Mensch sieht ein Lamm. Er sieht es nicht, wie der hungrige, witternde Wolf, sondern, sobald er in das Bedürfnis kommt, das Schaf kennen zu lernen, so stört ihn kein Instinkt, so reißt ihn kein Sinn auf dasselbe zu nahe hin oder davon ab; es steht da, ganz wie es sich seinem Sinne äußert. Weiß, sanft, wollicht —; seine besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal, das Schaf blöcket! Sie hat ein Merkmal gefunden. Dies Blöcken, das ihr den stärksten Eindruck macht, das sich von allen andern Eigenschaften des Beschauens und Betastens losriß, hervorsprang, am tiefsten eindrang — bleibt ihr. Das Schaf kommt wieder, weiß, sanft, wollicht —; sie sieht, tastet, besinnt sich, sucht Merkmal; es blöcket und nun erkennt sie es wieder! Ha! du bist das Blöckende! fühlt sie innerlich. Der Schall des Blöckens, von einer menschlichen Seele als Kennzeichen des Schafes wahrgenommen, ward kraft dieser Bestimmung Name des Schafes. Es war gefaßtes Zeichen, Wort. Und was ist, sagt Herder, die ganze menschliche Sprache anders als Sammlung solcher Worte. — Wir wollen für jetzt nicht daran erinnern ¹⁾, daß die menschliche Sprache thatsächlich mehr ist als eine Sammlung solcher Worte. Zugegeben eine Sprache ließe sich auf solche durch bloße Ton- und Schallnachahmung gebildete Wörter zurückführen, so würde nach Herder doch vor Allem dies nicht einleuchten, wie der Mensch von selbst darauf verfallen könne, mit der Vorstellung von Gegenständen, seien es sinnliche oder unsinnliche, willkürliche Zeichen zu verbinden, dergestalt, daß er diese erfordernten Falls durch Töne andern Menschen mitzutheilen vermöchte ²⁾. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß man auf Herdersche Weise auch einem Hunde Sprache andemonstriren könne. Der Hund erhält Futter von seinem Herrn. Der Herr, wenn er ihm Futter geben will, ruft ihn bei Namen. Dieser Name ist gefaßtes Zeichen für den Hund; er hört ihn. Ha! du bist der Futter Gebende, denkt er. Herder hätte uns zeigen sollen, wie das, was er Besonnenheit oder Vernunft nennt, zur Sprache erwuchs. Uebrigens fühlte er später selbst das Unhaltbare seiner Theorie, nahm seine in jener Schrift dargelegte Anschauung

1) Stern, vorläufige Grundlegung zu einer Sprachphilosophie, Berlin 1835. S. 4—5. — Steinthal, a. u. O. S. 36. Müller, S. 308 ff.

2) Vgl. Zobel, Gedanken über die verschiedenen Meinungen vom Ursprung der Sprachen, bei Steinthal a. a. O. S. 37.

ausdrücklich zurück und schlug sich auf die Seite Hamans¹⁾, der eine unmittelbare, göttliche Offenbarung der Sprache behauptete.

Berühmt geworden ist die im Jahre 1851 erschienene Abhandlung des um die deutsche Sprachforschung hoch verdienten Gelehrten J. Grimm: Ueber den Ursprung der Sprache. Müssen wir einerseits zugestehen, daß J. Grimm die Vorstellung einer Anerschaffung oder göttlichen Offenbarung der Sprache mit Glück und Erfolg bekämpft hat, so können wir andererseits nicht umhin, zu behaupten, daß sich seine eigene positive Ansicht von dem Werden der Sprache im Wesentlichen nicht über Herders Standpunkt erhebt. Grimm will die Sprache als eine menschliche, mit voller Freiheit ihrem Ursprung und Fortschritt nach von uns selbst erworbene, gefaßt wissen; aber wie nun das Werden der Sprache vor sich geht, wie dieser Proceß sich allmählig entfaltete — auf diese Frage suchen wir bei ihm umsonst nach einer bestimmten, runden Antwort.

Kann nun die Sprache weder nach Becker's noch nach Herder's Theorie ein Erzeugniß der menschlichen Natur sein, so ist sie vielleicht — und dies wäre die andere Möglichkeit — eine Erfindung des menschlichen Verstandes. Dies war lange Zeit die herrschende Meinung derer, welche von dem abstrakt verständigen Standpunkt aus den göttlichen Ursprung der Sprache leugneten. Der Mensch, sagt man, habe eine Zeitlang im Zustande der Stummheit gelebt, indem er als Mittel der Mittheilung zuerst nur die Gesten seines Körpers, die Mienen seines Gesichtes benutzte, bis er zuletzt, als sich die Ideen, auf welche sich nicht länger mit Fingern hinweisen ließ, vervielfältigten, es für nothwendig erfand, künstliche Bezeichnungen zu erfinden, deren Bedeutung durch gemeinsame Uebereinstimmung unter den Menschen festgesetzt wurde²⁾. Die Verschiedenheiten der menschlichen Rede rühren denn nach dieser Anschauung davon her, daß verschiedene Nationen sich darüber verständigten, verschiedene Laute als die angemessensten Bezeichnungen für ihre verschiedenen Ideen zu benützen. Diese Vorstellung, welche übrigens zu ihrer Zeit, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, zahlreiche und namhafte Vertreter hatte, wartet nicht erst auf unsere Widerlegung; schon längst ist gezeigt worden, daß sie auf baaren

Unsinn hinausläuft. Treffend sagt W. v. Humboldt¹⁾: Der Mensch ist nur Mensch durch seine Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein. Nimmt man hierzu nun noch die mit der Sprache nothwendig verbundene Einführung und Verbreitung derselben durch Uebereinkunft und Vertrag²⁾, so leuchtet der Unsinn vollkommen ein; denn wie konnten sich die Menschen über eine solche Convention verständigen, wenn ihnen das Verständigungsmittel, die Sprache, fehlte. Sie hätten also Sprache schon besitzen müssen, um die Sprache einführen zu können.

Also auch dieser Lösungsversuch schlägt fehl. Somit scheint die Sprache überhaupt nicht Erzeugniß des Menschen zu sein? Antwort: die bisher vorgetragenen Theorien genügen nicht. Sie müßten wenigstens wesentliche Aenderungen und Modifikationen erleiden. Doch versuchen wir es erst noch mit der andern Auskunft, nach welcher die Sprache ein unmittelbares Geschenk der Gottheit sein soll.

Man könnte versucht sein, zu glauben, dies müsse die Ansicht der bibelgläubigen Theologie sein, und allerdings hat sie unter den Theologen, doch nicht unter diesen allein, sondern auch unter den Philosophen, ihre Anhänger gefunden. Wird uns doch sogar erzählt³⁾, daß Basilius, Bischof von Cäsarea, von Eunomius angeklagt ward, weil er die göttliche Vorsehung abgeleugnet habe, indem er nicht zugegeben, daß Gott die Namen aller Dinge geschaffen, sondern die Erfindung der Sprache den Fähigkeiten zugeschrieben habe, mit welchen Gott die Menschen ausgestattet. Wir selbst befinden uns in der Lage, Basilius in Schutz nehmen zu müssen. Warum? Weil wir nie orthodoxer sein wollen, als die Bibel selbst. Was sagt die Bibel? Nichts von einer unmittelbaren Anerschaffung oder göttlichen Offenbarung der Sprache, denn wir lesen 1 Mos. 2, 19 f. ausdrücklich: Denn als Gott der Herr gemacht hatte von der Erde allerlei Thier auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nennete; denn wie der Mensch allerlei lebendige Thiere nennen würde, so sollten sie heißen. Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh und Vogel unter dem Himmel und

1) Eine Darlegung und Kritik der Ansicht Hamans über den Ursprung der Sprache findet sich bei Steinthal a. a. O. S. 42—59.

2) Müller S. 28.

1) A. a. O. S. 252.

2) Heyse, S. 56.

3) Müller, S. 340, Anm. 3.

Thier auf dem Felde seinen Namen. Hier steht also nichts zu lesen davon, daß die Sprache in concreto, — denn nicht um die Sprache in abstracto, das Sprachvermögen, handelt es sich — ein unmittelbares Geschenk der Gottheit sei. So gewiß die Bibel die Abstammung der Menschheit von Einem Paare und die Abstammung der verschiedenen Sprachen von einer Ursprache lehrt, ebenso gewiß verneint sie die unmittelbare Anerschaffung der Ursprache.

Wir haben die Leser nun vielleicht von vornherein gegen jene hyperbische Anschauung eingenommen, und er ist vielleicht im vo. aus von der Unhaltbarkeit derselben überzeugt; dennoch aber möge man mir gestatten, etwas näher auf ihre Bekämpfung und Widerlegung einzugehen. Sie kann in doppelter Weise vorstellig gemacht werden. Entweder Gott ist selbst als Lehrmeister der Menschen aufgetreten, oder: Gott hat dem ersten Menschen eine fertige Sprache sogleich anerschaffen. Ersteres wird heutiges Tages wohl Niemand mehr annehmen. Man kann es nicht, ohne in den gefährlichsten Anthropomorphismus ¹⁾, ohne in die Gottes unwürdigsten Vorstellungen zu gerathen. Man versuche es nur, in Bezug auf die Art und Weise, wie etwa die Gottheit ein Wörterbuch und eine Grammatik zusammengestellt und den ersten Menschen wie ein Taubstimmlehrer unterrichtet hat, auf nähere Details einzugehen und man wird bald von diesem Versuche abstecken. Indesß zugegeben die Vollziehbarkeit dieser Vorstellung, so würde immer nichts weiter erklärt sein, als wie der erste Mensch eine Sprache hätte erlernen können, wenn dieselbe für ihn schon vollkommen fertig gemacht war. Wie diese Sprache aber fertig gemacht wurde — und dies ist ja eben der Punkt, auf den es uns ankommt, — dies würde noch immer ebenso räthselhaft bleiben ²⁾.

Nehmen wir andererseits an, Gott habe dem Menschen eine fertige Sprache sogleich anerschaffen, so gerathen wir auch hier auf Unmöglichkeiten. Denn mag man nun die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare und Eine Ursprache postuliren, die sich dann mannigfaltig differenzirt hat, oder verschiedene Stamme, welchen verschiedene Sprachen anerschaffen gewesen, annehmen — immer bleibt dann die Thatfache ein unerklärtes Räthsel, daß

Individuen und ganze Völker die eigene Stammsprache mit der eines fremden Stammes vertauscht haben ¹⁾. Wie wäre dies denkbar, wenn die Sprache etwas Anerschaffenes, etwas Angeborenes wäre. Sehen wir den Fall, daß das neugeborene Kind einer französischen oder russischen Mutter nach Deutschland gebracht und dort erzogen würde, es wird nicht französisch, nicht russisch, sondern gleich allen andern Kindern, unter welchen es aufwächst deutsch zu reden anheben ²⁾. Seine Sprache war ihm nicht angeboren. Dieselben gleichgearteten Menschen, welche heute geboren bald alle Laute und Eigenheiten unserer jetzigen Sprache sich erwerben, würden vor 500 oder 1000 Jahren zur Welt gebracht ebenso leicht und unvermerkt in den Besitz alles dessen gelangt sein, was die Sprache unserer Vorfahren von der heutigen unterscheidet. Die Besonderheit jeder einzelnen Sprache ist also abhängig von dem Raum und der Zeit in welcher die sie Sprechenden geboren und erzogen werden. Wenn aber dies, dann kann die Sprache nicht angeboren, nicht anerschaffen sein. Das Angeborene, sagt J. Grimm mit Recht, hat, weil es angeschaffen ist, unverilgbaren Charakter.

Schon dies genügt, um jene Annahme zurückzuweisen. Bedenken wir aber vollends, daß mit der Sprache zugleich ein fertiges System von Begriffen dem Menschen anerschaffen worden sein müßte, so leuchtet die Unhaltbarkeit derselben vollends ein. Zwar sind wir keineswegs der Ansicht, daß sich der Mensch aus dem Stadium der Kindheit, des unbewußten Naturlebens entwickelt haben müsse; aber er kann doch wiederum auch nicht fertig aus Gottes Hand hervorgegangen sein. Irgend welche Möglichkeit der Entfaltung und Bethätigung der geistigen Kräfte muß postulirt werden, man denke sie sich nun, wie man wolle. Eine solche ist aber durch jene Annahme einfach abgeschnitten ³⁾.

Lag der Fehler Becker's und Derer, welche ihm folgten, darin, daß sie durch eine falsche Identifikation von Denken und Sprechen letzteres zum bloßen Tönen herabsetzten — ein Fehler, von dem sich übrigens auch Herder nicht frei gehalten, — so beruht nun der Irrthum der entgegengesetzten Annahme darauf, daß sie die Sprache zumeist als bloßes Mittel zur Aeußerung des Gedankens, als bloße Handhabe des Gedächtnisses zu

1) Müller, S. 295. Vgl. auch J. Grimm a. a. O. S. 12—18 und Heyse S. 48.

2) Müller, S. 298.

1) Heyse, S. 50.

2) J. Grimm, a. a. O. S. 9.

3) Heyse, S. 51.

fassen strebt. Gegen beide Annahmen wie sie sich uns in den vorgetragenen Fassungen darstellten, mußten wir uns erklären. Wir vermochten in der Sprache weder ein rein menschliches Erzeugniß im Sinne Becker's zu finden, noch konnten wir zugeben, daß sie von dem Menschen erfunden, noch endlich, daß sie unmittelbar von Gott geoffenbart, daß sie dem Menschen anerschaffen sei. Es ist nunmehr, nachdem wir die uns irrig scheinenden Vorstellungen abgewiesen, unsre Aufgabe, unsre eigene Anschauung positiv darzulegen und zu begründen.

Wir können dies auf eine doppelte Weise thun, entweder auf dem Wege philosophischer Spekulation oder auf dem Wege einer genauen Untersuchung der Grundbestandtheile der menschlichen Rede. Wir schlagen den letzteren Weg ein und zwar deshalb, weil er der anziehendere und interessantere sein dürfte. Doch bevor wir hiezu übergehen, müssen wir eine andere Frage beantworten, eine Frage, welche zwar nicht in nothwendigem Zusammenhange mit unserem Thema steht, aber doch füglich nicht umgangen werden kann. Es ist die Frage nach der Möglichkeit der Ableitung aller Sprachen aus einer gemeinsamen Ursprache. Die Antwort auf diese Frage theilt die Philologen der Jetztzeit in drei Gruppen. Die Einen behaupten, es müsse von vornherein angenommen werden, daß die menschliche Sprache, ebenso wie das Menschengeschlecht überhaupt verschiedene Anfänge gehabt habe. Der radikale Unterschied der Ragen und Sprachen weise mit Nothwendigkeit darauf hin. Andere nehmen nicht nur einen gemeinsamen Ursprung an, sondern glauben auch die Möglichkeit desselben bis zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit wissenschaftlich darthun zu können. Die dritte Gruppe endlich verzweifelt an der Ausführbarkeit eines solchen Nachweises, hält aber nichts destoweniger aus andern Gründen den gemeinsamen Ursprung fest. Welcher Ansicht wir selbst zugethan sind, das wird die nachfolgende Darlegung zeigen. Dieselbe wird dann zugleich noch ein anderes Problem zu berühren haben, nämlich die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechts. Daß unsere Exposition auf wissenschaftliche Vollständigkeit keinen Anspruch macht, versteht sich von selbst. Unsere Aufgabe kann nur die sein, den Leser im Allgemeinen zu orientiren.

Wenn man einen Gelehrten des 17. und auch des 18. Jahrhunderts gefragt hätte, ob sich denn die Vielheit der Sprachen nicht auf Eine gemeinsame Muttersprache zurückführen lasse, so hätte er auf das Hebräische

verwiesen, als auf die Ursprache des Menschengeschlechts, von der alle Verschiedenheit der Dialekte abgeleitet werden müsse. In der That versuchte man lange Zeit, mit Aufbietung einer staunenswerthen Gelehrsamkeit und eines unglaublichen Eifers den Ursprung aller bekannten Sprachen aus dem Hebräischen nachzuweisen. Einen Beweis dafür, wie sicher man hierin zu gehen glaubte, mag der Umstand bieten, daß ein Gelehrter behauptete, da Hebräisch von rechts nach links, Griechisch von links nach rechts gelesen werde, so brauche man nur einfach die griechischen Wörter von rechts nach links zu lesen, um ihrem hebräischen Ursprung auf die Spur zu kommen¹⁾. Man ist jetzt längst aus dem Traum, daß das Hebräische die Sprache des Paradieses gewesen sei, erwacht. Nicht nur die Sprachwissenschaft hat die Unmöglichkeit dieser Annahme überzeugend dargethan; das alte Testament selbst, auf das man sich berief, verbietet sie. Man behauptete seit alten Zeiten besonders auf Grund jüdischer Ueberlieferung, daß Sem, Noa und deren Gefinnungsgeoffen sich an dem gottlosen Unternehmen des babylonischen Thurmbauwes nicht theilhaftig hätten, also auch von dem Gericht der Sprachverwirrung nicht betroffen worden seien; und so habe sich in ihrem Geschlechte die heilige Sprache, in welcher Gott zu den ersten Menschen geredet, fortgepflanzt auf die Patriarchen. Wer dies behauptet, vergißt, daß die Familie, von welcher Abraham ausging, eine aramäische, nicht eine hebräische redende war, wie die Geschichte Jakobs und Labans zeigt. Es wäre deshalb „die Behauptung syrischer, arabischer und persischer Schriftsteller, daß das Syrische oder Nabatäische die Ursprache sei, die bei der Sprachverwirrung erhaltene Sprache Babylons selbst, verhältnißmäßig begründeter.“ Allein gegen alle dergl. Hypothesen spricht einfach die Erzählung 1 Buch Mos. 11, 1—6, sofern sie von der Verwirrung der Einen bis dahin geltenden Sprache redet, von einem Zerfall derselben, welcher die Ursprache als eine für sich bestehende einfach aufhören machte. Zudem zeigt die Sprachgeschichte, daß auch die semitischen Dialekte, das Hebräische, Aramäische, Arabische nur Zweige sind, welche einen gemeinsamen Stamm voraussetzen²⁾.

Genug — es ist über allen Zweifel erhaben, daß das Hebräische die

1) Müller, S. 353. Anm. 16.

2) Delitzsch, Comm. über die Genesis S. 315—316.

älteste Menschheitsprache nicht sein kann. Leibniz¹⁾ war es zuerst, welcher gegen diese allen Fortschritt in der Sprachwissenschaft hemmende Annahme in die Schranken trat. Es sind ebenso viele Gründe vorhanden, sagt er, das Hebräische für die Ursprache des Menschengeschlechts zu erklären, als für die Annahme jener Ansicht des Orontius, der 1580 ein Werk in Antwerpen herausgab, um zu beweisen, daß im Paradiese holländisch gesprochen worden sei. Indes hiebei blieb Leibniz nicht stehen; er stellte auch eine neue Methode fest, welche man in sprachlichen Untersuchungen zu befolgen habe. Das Studium der Sprache, sagt er, muß nach denselben Grundsätzen betrieben werden, wie das der exakten Wissenschaften. Warum soll man mit dem Unbekannten anfangen, anstatt mit dem Bekannten? „Es ist ganz klar, daß man damit beginnen muß, die neueren Sprachen zu studiren, welche uns erreichbar sind, um sie mit einander zu vergleichen, ihre Verschiedenheiten und Verwandtschaften zu entdecken und dann zu denen überzugehen, welche ihnen in der Vorzeit vorausgegangen sind, um ihre Bildung und ihren Ursprung zu zeigen und dann Schritt für Schritt zu den ältesten Sprachen aufzusteigen, deren Analyse uns zu den einzig glaubwürdigen Schlüssen führen kann.“ Von dieser Ansicht ausgehend, schrieb Leibniz an Missionäre, Reisende, Gesandte, Fürsten und Kaiser mit der Bitte, Wörterbücher für ihn zu sammeln. Es wandte sich an Peter den Großen und bat ihn, die in Rußland und an den Grenzen des Reiches gesprochenen Sprachen aufzuschreiben, Wörterbücher zusammenbringen und das Vater unser, das Glaubensbekenntniß und die zehn Gebote in jede von ihnen übersetzen zu lassen. Daneben war er selbst unermüdet thätig, zu sammeln, zu notiren, zu vergleichen. Leibniz hat sich nie auf eine systematische Classification des ganzen Reiches der Sprache eingelassen und auch in der Zusammenstellung der Dialekte, mit welchen er bekannt geworden, war er nicht glücklich. Dennoch wird man nicht sagen dürfen, daß seine Arbeiten keinen Erfolg hatten und keine Wirkung hervorbrachten. Das Interesse an Sprachen, welches er hervorgerufen, ist seitdem nicht wieder erstorben. In Rußland war es besonders die Kaiserin Katharina (1762 bis 1796), welche seinen Plan, alle Sprachen des russischen Reiches zu sammeln, aufs Eifrigste verfolgte. Sie selbst fertigte eine Liste von 200

1) Müller, S. 111.

bis 300 Wurzelwörtern der russischen Sprache an¹⁾ und ließ sie in mehr als 200 Sprachen und Dialekte übersetzen. Von allen Seiten beeiferte man sich, wie sich leicht denken läßt, die hochgestellte Forscherin in ihren Bestrebungen zu unterstützen. Nicht bloß alle russischen Gesandten waren instruiert, Materialien zu sammeln; nicht bloß deutsche Professoren versahen die Kaiserin mit Grammatiken und Wörterbüchern, sondern selbst Washington übersandte die kaiserliche Wörterliste an alle Gouverneure und Generale der vereinigten Staaten und trug ihnen auf, die gleichbedeutenden Ausdrücke aus den amerikanischen Dialekten dazu zusammenzusuchen. Als Frucht dieser Sammlungen erschien 1787 der erste Band des kaiserlichen Wörterbuchs, welches ein Verzeichniß von 285 Wörtern enthält, die in 51 europäische und 149 asiatische Sprachen übersetzt sind. Außer diesem Lexikon sind noch zwei große Werke zu erwähnen, in welchen zu Anfang unseres Jahrhunderts die Resultate der von Leibniz ins Leben gerufenen Forschungen zusammengefaßt wurden, nämlich der Sprachenkatalog des Hervey²⁾ und der Mithridates des Adelung. Ersterer, ein spanischer Jesuit († 1809), sammelte nicht nur Proben und Notizen aus mehr als 300 Sprachen, sondern verfaßte selbst Grammatiken von mehr als 40 Idiomen. Er war es, der zuerst darauf hinwies, daß die Verwandtschaft der Sprachen hauptsächlich nach grammatischen Belegen und Zeugnissen, nicht nach einer bloßen Ähnlichkeit einiger Wörter festgestellt werden müsse; er war es, welcher

1) Nach folgendem Brief, den sie am 9. Mai 1785 an Zimmermann schrieb (Vgl. Müller S. 117—118): „Ihr Brief hat mich aus der Einsamkeit hervorgezogen, in der ich mich fast neun Monate lang abgeschlossen hatte und aus welcher mich herauszureißen mir sehr schwer fiel. — Ich habe eine Liste von 200 bis 300 Wurzelwörtern der russischen Sprache gemacht und sie in so viele Sprachen und Dialekte übersetzen lassen, als ich ausfindig machen konnte. Ihre Zahl übersteigt bereits 200. Ich nahm jeden Tag eines dieser Wörter und schrieb es in allen Sprachen auf, welche ich sammeln konnte. Dies hat mich zu dem Schlusse geführt, daß das Celtische dem Ostasiatischen gleicht; daß das, was in der einen Sprache Himmel bedeutet, in der andern Wolke, Nebel, Gewölke ist; daß das Wort Gott in einigen Dialekten gut, in andern den Höchsten, die Sonne oder das Feuer bedeutet. Ich bekam mein Steckpferd überdrüssig, nachdem ich ihr Buch über die Einsamkeit gelesen hatte. Da es mir aber leid gethan hätte, eine solche Masse Papier ins Feuer zu werfen, ließ ich Professor Pallas zu mir kommen, gestand meine Sünde offen ein, und wir beschloßen dann diese Sammlungen herauszugeben und sie auf diese Weise denjenigen nützlich zu machen, welche sich gerne mit den weggeworfenen Spielsachen Anderer beschäftigen. Wir warten nur noch auf einige Dialekte Ostsibiriens.“

2) Müller, S. 114—115.

den Beweis lieferte, daß Hebräisch, Chaldäisch, Syrisch, Arabisch, Aethiopisch, Amharisch nur Dialekte Einer und derselbe Originalsprache seien; er war es, welcher derjenigen Entdeckung nahestand, welche zu Anfang dieses Jahrhunderts einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der vergleichenden Philologie hervorbringen sollte — der Entdeckung des Sanskrit.

Freilich ist die Classification der Sprachen in jenen Werken noch eine sehr äußerliche. Sie werden geographisch gruppiert als die Sprachen Europas, Asiens, Afrikas, Amerikas, Australiens, was um so auffallender ist, als man bereits Verwandtschaften zwischen Dialekten zugeben muß, welche in einer Entfernung von 208 Grad von einander gesprochen werden. Indes vergessen wir nicht jenen Männern für ihren Riesenfleiß ein dankbares Gedächtniß zu bewahren. Ihre Arbeit war keine Danaidenarbeit; und wenn sie es war, so möge die neuere Sprachwissenschaft dessen eingedenk bleiben, daß sie den Fortschritt, welchen sie in den letzten Jahrzehnten gemacht hat, nicht sowohl ihrer Arbeit verdankt, als zum guten Theil einem glücklichen Ereigniß, man möchte fast sagen, einem Zufall. Dies glückliche Ereigniß, das auf einmal in das noch wirre Chaos der Sprachen Licht und Ordnung zu bringen verhieß — war die Entdeckung des Sanskrit ¹⁾ — der alten Sprache der Hindu. Es kann nicht unsre Aufgabe sein, eine genaue Schilderung des Hergangs zu geben, wie man in Europa allmählich mit dieser Sprache bekannt ward; auch darauf müssen wir verzichten, die Geschichte dieser Sprache vorzuführen; nur so viel sei bemerkt, daß das älteste Sanskrit in dem die Veden geschrieben sind, wahrscheinlich dem 15. Jahrhundert vor Christo angehört, während die gesprochene Sprache, aus welcher das literarische Sanskrit hervorging, wohl nicht älter ist als die Vorfahren des Griechischen und Lateinischen. Der Dichter Friedrich Schlegel war es zuerst, welcher in England mit dem Sanskrit bekannt geworden mehr mit dem Auge des Genies als mit dem Blick des Forschers die wechselseitige Verbindung erkannte, welche zwischen Sprachen existierte, die so weit von einander getrennt liegen, wie Indisch, Persisch, Griechisch, Italienisch, Deutsch. Wie kam es denn nun aber, daß das Sanskrit einen so großen Umschwung in der Sprachwissenschaft, in der Classification der Sprachen hervorrufen konnte? War es etwa die Ursprache der Menschheit? Oder war es vielleicht die Mutter des Griechischen, Lateinischen, Deutschen? Keines von

beiden. Will man das Verhältniß näher bezeichnen, in welchem das Sanskrit zu diesen Sprachen steht, so dürfte es nicht ihre Mutter, sondern nur ihre ältere Schwester zu nennen sein ¹⁾. Es hat sich nämlich durch eine Vergleichung des Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen herausgestellt, daß es eine Sprache gegeben haben muß, älter und ursprünglicher als Griechisch, Lateinisch und Sanskrit, eine Sprache, welche zu diesen dreien sowohl, als zum teutonischen, celtischen und slavischen Sprachstamm den Hintergrund bildete. Nachdem dies festgestellt war, so schienen alle Sprachen von selbst in ihre ursprüngliche Stellung zu rücken; der Schlüssel zum Räthsel war gefunden, und was das Wichtigste war, man hörte nun nicht mehr den allgemeinen Ausdruck Sprachclassen, sondern den viel bestimmteren geordneter Sprachfamilien gebrauchen, d. h. solcher Sprachencomplexe, deren Glieder nicht etwa bloß durch Ähnlichkeit der Wörter, sondern durch Gleichheit der radikalen Grundbestandtheile, des inneren organischen Baues, der Flexion, in Beziehung zu einander stehen und trotz allem im Laufe der Zeiten eingetretenen lautlichen Verfall dieselbe Physiognomie, denselben Grundtypus bewahren. Fragt man nun, wie es komme, daß in Ländern, welche so weit auseinander liegen, wie Norwegen und Italien, Island und das Pendschab so merkwürdig übereinstimmende Sprachen gesprochen werden, so ist die wahrscheinlichste Antwort die, daß es eine Zeit gegeben haben muß, in welcher die Väter dieser verschiedenen Völkerstämme, Indier, Perser, Griechen, Römer, Slaven, Celten, Deutsche, Scandinavier, irgendwo im Hochland von Centralasien zusammenlebten. Ihre Sprache war weder Sanskrit, noch Griechisch, noch Celtisch, noch Slavisch, enthielt aber die gemeinschaftlichen Keime aller dieser Sprachen. Im Laufe der Zeiten zweigten sich verschiedene Schwärme ab; einige gingen nach Süden und es entstanden die indischen und iranischen Völker, andere nach Norden und Nordwesten und wurden Häupter von Colonien, welche später als Celten, Wenden, Slaven, Gothen, Griechen, Italiener erscheinen. Dies ist die wahrscheinlichste Erklärung der Erscheinung jener merkwürdigen Sprachverwandtschaft ²⁾. Noch bemerken wir, daß man die hieher gehörigen Sprachen früher unter dem Namen der indogermanischen zusammenbegriffen hat, neuerdings sie unter dem der arischen Familien zusammenzufassen pflegt.

1) Müller, S. 140.

2) Müller, S. 176—177.

1) Müller, S. 119 ff.

Eine andere Sprachfamilie, welche wir bereits mehrfach erwähnt, ist die semitische, umfassend das hebräische, arabische, aramäische Idiom. Ihr Bau ist von dem der arischen Sprachen so total verschieden, daß es schlechterdings unmöglich scheint, sich eine arische von einer semitischen Sprache und umgekehrt abgeleitet zu denken. Wir heben von den charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Semitischen nur dies hervor, daß hier aus der stets dreibuchstabigen Wurzel die Wörter durch bloße Veränderung der Vokale abgeleitet werden, wobei das Consonantengerippe, so zu sagen, der consonantische Rahmen unangetastet bleibt¹⁾; ferner daß das Semitische im Unterschiede vom Arischen, dessen überwiegender und ausgebildeter Theil das Nomen ist, genau genommen keine Substantiva besitzt, sondern nur zu Substantiven erhobene Participia und Infinitive. Während daher die semitische Grammatik beim Verbum anzuheben hat, so die arische beim Nomen.

Ganz für sich, specifisch verschieden vom arischen und semitischen Idiom, ja von allen uns bekannten Sprachen steht das Chinesische²⁾. Das Chinesische hat keine Grammatik im strengen Sinn des Wortes, keine Declination, keine Conjugation. Jedes Wort ist eine Wurzel, jede Wurzel ein Wort. Im Chinesischen ist ein Nomen, Verbum, Adjektiv, Adverbium, Präposition durch die äußere Form nicht zu unterscheiden. Dieselbe Wurzel kann je nach ihrer Stellung im Satz die Bedeutungen groß, Größe, auf große Weise, groß sein, annehmen. Hierdurch tritt das Chinesische in den entschiedensten Gegensatz zum Arischen, besonders zum Sanskrit, das den arischen Grundtypus am treuesten bewahrt hat. Während das Sanskrit alle grammatische Form der Sprache bis in die feinsten Schattirungen dem

1) Vgl. Bopp, Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen u. s. f. I, S. 107—108: „Eine semitische Wurzel ist unaussprechbar, weil man, indem man ihr Vokale giebt, sich zu einer speciellen grammatischen Form hinneigt und nicht mehr bloßes Eigenthum der über alle Grammatik erhabenen Wurzel vor sich hat. Im Sanskritischen Sprachstamm aber erscheint die Wurzel als ein fast unveränderlicher geschlossener Kern, der sich mit fremden Sylben umgiebt, deren Ursprung wir erforschen müssen und deren Bestimmung es ist, die grammatischen Nebengriffe auszudrücken, welche die Wurzel an sich selber nicht ausdrücken kann. Der Vokal gehört hier mit dem oder den Consonanten und zuweilen ohne irgend einen Consonanten der Grundbedeutung an.“ Vgl. auch Ewald, ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache (7. Ausg.) S. 30 u. 285.

2) Müller, S. 243. Vgl. W. v. Humboldt über die Kawisprache, Einleitung S. CCCXXXVIII ff. — Geise, a. a. D. S. 250.

Laute einzuverleiben strebt, so hängt im Chinesischen Alles von der richtigen Stellung der Wörter im Satz ab.

Somit hätten wir unterschieden: 1) die arische, 2) die semitische Familie, jede von beiden auf eine Originalsprache, die semitische¹⁾ und indogermanische Ursprache hinweisend; 3) das Chinesische. Aber wie classificiren wir die noch übrigen Sprachen, die Dialekte der über Central- und Nord-Asien zerstreuten Nomadenstämme, die Sprachen Afrikas, Amerikas, Australiens? Man hat in neuester Zeit auf Grund eines gemeinsamen äußeren Typus, welchen man festzustellen suchte, diese Sprachen insgesamt zusammenbegriffen unter dem Namen der turanischen²⁾ d. h. der Sprachen der Nomadenrassen, im Unterschied von den arischen, den Sprachen der Ackerbau treibenden Völker. Wir vermögen dem nicht zuzustimmen. Allerdings giebt es im Bereiche dieser Sprachen Gruppen, deren Glieder durch innere Verwandtschaft zusammenhängen; auch das muß zugestanden werden, daß ganze hieher gerechnete Sprachencomplexe, wie die tungusischen, mongolischen, türkischen, samojedischen, finnischen Dialekte durch die eigenthümliche Art und Weise, wie sie ihre Grammatik bilden, unter sich eine gewisse Aehnlichkeit haben; aber anzunehmen, daß alle diese Sprachen Radien sind, welche von einem gemeinsamen Sprachencentrum ausgehen, ähnlich wie die arischen und semitischen Dialekte eine Grundsprache voraussetzen — dies anzunehmen, wäre ein Gewaltstreich³⁾. Besonders seitdem die Sprachen des tropischen Afrikas, Amerikas, Australiens mehr und mehr in unsern Gesichtskreis getreten sind, dürfte darauf verzichtet werden müssen, hier einen Einigungspunkt zu finden.

1) Ewald, a. a. D. S. 37.

2) So z. B. Müller, S. 244.

3) Gegen Müller, S. 289. — Müller stellt folgende (morphologische) Classification der Sprachen auf: 1) Radikale Sprachen, in welchen jede Wurzel ihre Selbständigkeit behauptet und in welchen eine Wurzel von einem Wort formal gar nicht zu unterscheiden ist. Pott nennt die hieher gehörigen Sprachen (chinesisch und indochinesisch) einsylbige oder isolirende (vgl. Steinthal, die Classification der Sprache S. 7). 2) Terminationale (agglutinirende) Sprachen d. h. solche, in welchen die Wurzeln fast nur äußerlich aneinanderkleben. Hieher gehört ihm die „turanische“ Sprachfamilie. 3) Inflectionale (flexivische) Sprachen, in welchen die prädikativen und demonstrativen Wurzeln (Vgl. S. 333—334) so in einander verwachsen, daß beide ihre Selbständigkeit verlieren (arische und semitische Sprachfamilie). Daß alle Sprachen, welche nicht unter die erste und dritte Classe zu subsumiren sind, sich der zweiten einordnen lassen, dies ist eben, was wir bezweifeln möchten.

Somit scheint überhaupt der Nachweis des gemeinsamen Ursprunges aller Sprachen ein Ding der Unmöglichkeit? Man hat, um einen solchen als möglich darzuthun, einen inneren Zusammenhang zwischen dem Ursemitischen und Altindischen nachzuweisen versucht; man hat ferner, um den aus der größeren oder geringeren Vollendung und Verschiedenheit des äußeren grammatischen Baues der einzelnen Sprachgruppen hergenommenen Gegenbeweis zu entkräften, die Behauptung aufgestellt, die Sprachbildung durchlaufe verschiedene Stadien ihrer Entwicklung; sie beginne mit einem so einfachen, flexionslosen Primitivzustande, wie ihn das Chinesische darstelle; erhebe sich dann auf die grammatische Stufe der sogenannten turanischen Sprachen und erreiche ihr Ziel in dem Inflexionsstadium, das von den arischen und semitischen Familien repräsentirt werde ¹⁾. Jede Sprache, welche auf der letzteren Stufe stehe, müsse die beiden vorhergehenden durchgemacht haben, und eine Sprache, wie die Chinesische, sei in ihrer Entwicklung stehen geblieben. Allein was jene Verwandtschaft des Semitischen und Arischen betrifft, so ist dieselbe durchaus noch nicht zur Evidenz gebracht, und anlangend jene Uebertragung der Kategorie der organischen Entwicklung auf den Sprachbildungsproceß, so dürften derselben, wenn wir auch ihre Möglichkeit zugestehen wollten, doch die amerikanischen und afrikanischen Sprachen ein unübersteigliches Hinderniß entgegenstellen ²⁾.

Der Sprachforschung ist es bisher nicht gelungen, die Existenz einer Ursprache aus einer näheren oder ferneren Verwandtschaft aller vorhandenen Sprachen zu erweisen, und setzen wir hinzu, es wird ihr nie gelingen. Aber wie verträgt sich damit der biblische Bericht, welcher doch die Abstammung aller Sprachen von Einer Ursprache fordert? — Nehmen wir an, es sei endgültig erwiesen, daß in dem Hintergrunde der mannigfaltigen Völkersprachen sich schlechterdings keine Spur von einer gemeinsamen Ursprache durcherkennen ließe, so wäre dies nicht nur nicht eine Widerlegung, sondern eine Bestätigung des biblischen Berichtes. Denn nach 1 B. Mos. 11 hat die Ursprache, indem sie in eine wirre Masse von Sprachen auseinanderging, als eine für sich bestehende einfach aufgehört zu existiren, so zwar, daß, mag auch die Nachwirkung einer ursprünglichen Einheit im Allgemeinen noch erkennbar sein, doch der concrete Einheitspunkt fehlt und nicht mehr

zu entdecken ist. Nach der Bibel ist es unmöglich, die Ursprache aus dem Tode zu erwecken, in welchen sie durch eine höhere Macht gegeben ist. Man sieht also, wie wenig der Philologe im Rechte ist, den Ausspruch, daß die Existenz einer Ursprache wissenschaftlich sich nicht erweisen lasse, mit einem gewissen höhnischen Seitenblick auf die Bibel zu thun. Im Gegentheil, wir gewahren hier eine wunderbare Uebereinstimmung des wissenschaftlichen Resultats mit dem einfachen biblischen Bericht; und dies dürfte wohl zu beherzigen sein, um „nicht nur die Angriffe derer zurückzuschlagen, welche fortwährend gegen die Bibel Pfeile abschießen, die sie nicht treffen können, sondern auch den blinden Eifer derer zurückzuweisen, welche sie mit Waffen, die sie nicht zu führen verstehen, zu verteidigen suchen.“

Aber, wendet man ein, die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges der Sprache ist und bleibt von vornherein undenkbar und hiemit fällt auch die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare. Wir könnten hierauf zunächst mit Müller erwidern, daß das Problem des gemeinschaftlichen Sprachenursprunges mit dem Problem des gemeinschaftlichen Ursprunges der Menschheit in keinem nothwendigen Zusammenhange steht ¹⁾. Denn angenommen, es wäre nachgewiesen, daß die Sprachen verschiedene Anfänge gehabt hätten, so würde daraus noch nicht nothwendig folgen, daß verschiedene Anfänge des Menschengeschlechtes zu postuliren seien; denn es wäre ja denkbar, daß die Sprache zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern unter den über den ganzen Erdkreis zerstreuten Abkömmlingen eines einzigen ursprünglichen Menschenpaares zur Entwicklung kam. Andererseits, wenn es bewiesen werden könnte, daß alle Sprachen der Menschheit auf Eine gemeinsame Quelle hinweisen, so würde daraus wiederum nicht folgen, daß darum die Menschheit von Einem Paare abstammen müsse; denn es wäre ja denkbar, daß die Sprache Eigenthum einer begünstigten Rasse war und sich den andern Rassen erst im Verlauf der Geschichte mittheilte. Man kann sich also genau genommen gar nicht so ausdrücken, daß mit dem gemeinsamen Ursprunge der Sprache die Abstammung der Menschheit von Einem Paare falle und umgekehrt. Indesß es dürfte hiemit für uns wenig oder nichts gewonnen sein; denn die Bibel lehrt allerdings beides. Die vergleichende Sprachforschung, die Naturwissenschaft aber verneint es, wenigstens in vielen ihrer Vertreter. Wo liegt die

1) So Müller S. 287 ff.

2) Vgl. Delitzsch, die Genesis S. 318—319.

1) Müller, S. 277.

Wahrheit? Wir antworten: Den gemeinsamen Sprachenursprung wissenschaftlich nachzuweisen, halten wir für unmöglich; aber zu behaupten, daß ein solcher überhaupt nicht stattgefunden, hindert uns nicht etwa die Furcht vor dem Vorwurf der Heterodoxie, sondern vor Allem die vielfache Erfahrung, die der Philologe macht, daß er sich in der Sprache vor zahllosen Geheimnissen und Räthseln beugen muß, die er nicht zu entwirren vermag. Ganz abgesehen von Bibelglauben und Theologie, haben wir den Muth nicht, uns jener Behauptung von der Nothwendigkeit der Annahme vielfacher Sprachanfänge anzuschließen bloß aus dem Grunde, weil uns die entgegengesetzte unbegreiflich dünkt. Glaubt Einer behaupten zu dürfen, daß die Sprache verschiedene Anfänge gehabt haben müsse, so mag er es thun. Nur verlangen wir dann von ihm den striktesten Beweis dafür, daß einen gemeinsamen Ursprung anzunehmen aller Vernunft widerspricht. Dies unsere Antwort auf die eine Seite der Frage. Was das Problem des gemeinschaftlichen Ursprunges der Menschheit betrifft, so hat die Naturwissenschaft selbst über diesen Punkt die Akten noch nicht geschlossen. Bis dies geschehen, möge man es den Theologen gestatten, einfach den Glauben an die Abstammung von Einem Paare beizubehalten; und wenn er irrig ist, diesen Irrthum mit Männern wie Humboldt, Bunsen, Prichard, Owen und Anderen zu theilen. Bücher, wie Darwins Werk: *on the origin of species* dürften geeignet sein, sie in solchem Glauben zu bestärken ¹⁾. Man hat nun zwar die Bibel mit sich selbst in Widerspruch zu setzen gesucht und gemeint, sie wisse von diesem Dogma gar nichts, das vielmehr nur eine alberne Erfindung der Theologie sei. Allein die Beweise, welche man hiefür beigebracht, sind so abgegriffen und zu Tode geritten, daß sie an diesem Orte nicht ihre Auferstehung feiern sollen.

Doch kehren wir nach dieser längeren Abschweifung wieder zu unserem Thema zurück, zu der Frage, wie man sich den Ursprung der Sprache überhaupt zu denken habe. Wir versprochen, dieselbe beantworten zu wollen auf Grund einer Untersuchung der Grundbestandtheile aller Sprache. Wie ist dies zu verstehen?

Das Problem des Ursprunges der Sprache, welches den alten Philosophen so verwirrend und geheimnißvoll erschien, hat sich ungemein vereinfacht, seit man eine große Entdeckung gemacht hat, die Entdeckung der

Wurzel. Es hat nämlich die vergleichende Sprachforschung, deren Resultate wir in der Kürze darzulegen versuchten, nachgewiesen, daß die wesentlichen Bestandtheile einer jeden Sprache, welche nach einer vollständigen Vergliederung unter dem Mikroskop der comparativen Grammatik übrigbleiben, von zweierlei Art sind, nämlich prädicative und demonstrative Wurzeln ¹⁾. Was versteht man unter einer Wurzel? Wurzel oder Radikal nennen wir nach der formalen Seite alles das, was sich in den Wörtern einer Sprache oder Sprachfamilie nicht auf eine einfachere oder ursprünglichere Form zurückführen läßt ²⁾; nach der materialen Seite kann man die Wurzel gleichsam als den Kern ³⁾ bezeichnen, welcher einer ganzen Wortfamilie zu Grunde liegt, also denjenigen Bestandtheil, welcher übrig bleibt, wenn man alle Elemente ablöst, welche die formelle Begrenzung und Besonderung jener verschiedenen Wörter einer Familie bewirken. Aus dieser Begriffsbestimmung ergiebt sich, daß eine Wurzel nie die Stelle des Nomens oder des Verbums vertreten haben kann. Zwar in der ursprünglichen Sprache mögen die Wurzeln so gebraucht worden sein; aber sehen wir ab vom Chinesischen, so finden wir in allen andern Sprachen die Wurzel nie für sich allein, sondern immer in Zusammensetzung als die bald mehr bald minder kenntliche Grundsubstanz des Wortes, so zwar, daß sie erst durch wissenschaftliche Analyse entdeckt werden kann. — Alle Wurzeln sind einsylbig; mehrsylbige Wurzeln sind schon abgeleitet und selbst einsylbige theilen sich wieder in primitive, sekundäre und tertiäre Wurzeln. Es giebt Wurzeln, welche aus einem einzigen Vokale bestehen, z. B. die arische Wurzel *i* = gehen ⁴⁾, von der das lat. Verbum *i-ro* gehen sich ableitet u. dgl.

Nehmen wir zur Erläuterung des Gesagten die arische Wurzel *AR* ⁵⁾, welche die Grundbedeutung des Pflügens, Ackerns hat, und verfolgen wir dieselbe durch die arische Familie hindurch, so leitet sich von ihr her das lateinische *ar-aro*, das griechische *ap-ouv*, das irische *ar*, das litthauische *ar-ti*, das russische *oratj*, das gothische *ar-jan*, das angelsächsische *er-jan*, das modern-englische *to ear*. Von dieser Wurzel wird der Name des Pfluges abgeleitet: lat. *aratrum*, griech. *aportron*, böhmisch *oradlo*, litth.

1) Müller, S. 211 ff. Bopp, a. a. D. S. 105 unterscheidet Verbalwurzeln und Pronominalwurzeln.

2) Müller, S. 211.

3) Geise, a. a. D. S. 111.

4) Vgl. Bopp, a. a. D. S. 107.

5) Müller, S. 211 ff.

1) Vgl. Müller S. 291.

arklas u. s. w. Vielleicht findet auch das Wort aroma Wohlgeruch in dieser Wurzel seine Erklärung, denn was ist lieblicher und aromatischer als der Geruch des frischgepflügten Feldes; ferner ist hieher zu ziehen das deutsche Wort Erde, engl. the earth, gothisch airtha. Erde bedeutet ursprünglich: gepflügtes, beackertes Land. Auch das Wort art die Kunst (lat. ars) ist höchst wahrscheinlich aus der Wurzel AR emporgesproßt. Es bedeutete ursprünglich jene Kunst der Künste, die Kunst des Ackerbaues. Ueberblickt man nun alle diese Ableitungen, welche sich leicht noch vermehren ließen und welche zeigen mögen, welch wunderbare Kraft der Produktion in solch einer Wurzel liegt, so wird einleuchten, was man unter einer prädikativen Wurzel zu verstehen hat. Wir nennen die Wurzel AR prädikativ, weil sie in allen Zusammensetzungen, in welche sie eintritt, dieselbe Grundvorstellung, die Grundidee des Pflügens benennt und ausdrückt. Zugleich erhellt, wie ungemein sich mit Hilfe dieser Wurzeln der ganze Umfang einer Sprache reduciren läßt. Den gesammten Sprachschatz des Hebräischen hat man auf 500 Wurzeln zurückgeführt; im Sanskrit dürfte kaum eine größere Anzahl anzunehmen sein; die Chinesen haben aus beiläufig 450 Radikalen mehr als 40,000 Wörter gebildet ¹⁾.

Indeß ausreichend waren diese prädikativen, eine Eigenschaft oder Handlung bezeichnenden Wurzeln nicht. Es war noch ein anderes Element nöthig. Keine prädikative Wurzel könnte z. B. entweder an und für sich oder durch irgendwelche Ableitungen angewandt werden, um solche Ideen auszudrücken, welche durch die Wörter hier, dort, dies, das, ich, du, er bezeichnet werden. Daher finden sich neben jenen prädikativen Wurzeln demonstrative d. h. solche, welche die persönlichen Beziehungen oder die Beziehungen im Raum ausdrücken. Wenn wir irgend eine arische Sprache genau untersuchen und analysiren, so ergibt sich, daß die meisten Endungen der Deklination und der Conjugation in der That demonstrative Wurzeln sind, welche freilich durch die Länge der Zeit und des Gebrauches mehr oder minder abgebraucht erscheinen. Nehmen wir z. B. die dritte Person Singularis des englischen Verbums von dem Zeitwort love lieben, also loves oder in der älteren Form loveth ²⁾, so finden wir dieselbe zusammengesetzt aus der prädikativen Wurzel lov und der demonstrativen t mit

unterstützendem Vokal, einer Wurzel, welche im Sanskrit, im Griechischen, Lateinischen und den andern Sprachen derselben Familie erscheint und zwar immer in der Bedeutung von er, es, da. Oder nehmen wir die Wurzel luc leuchten. Um ein Substantiv z. B. Licht zu erhalten, mußte eine demonstrative Wurzel hinzugefügt werden, welche andeuten sollte, daß die in der Wurzel liegende Bedeutung von einem Subjekt ausgesagt werden sollte. So erhalten wir im Lateinischen durch Hinzufügung des pronominalen Elementes s das Nomen luc-s, wörtlich: leuchten da ¹⁾.

Jede Sprache enthält diese beiden Hauptbestandtheile, das Semitische handgreiflicher als das Arische, deutlicher als diese beiden Idiome die Sprachen von Central- und Nordasien und am unverkennbarsten das Chinesische. Diese Wurzeln bilden den Stoff, aus welchem die Sprache gebildet ist, und indem wir nun unsre Aufmerksamkeit auf die prädikativen Wurzeln richten und nach dem Ursprung derselben forschen, schicken wir uns an, die Frage zu beantworten, welche wir oben aufwarfen, die Frage nach dem Ursprung der Sprache.

Diesenigen, welche den Menschen aus der thierischen Bestialität sich zum Menschen entwickeln lassen, antworten: Der Anfangs noch stumme Mensch habe auf die Stimme der Thiere, auf die brausenden, zischenden, krachenden, summanden Töne der ihn umgebenden Natur gehört und dieselben nachzuahmen versucht. Die Wurzeln seien also nichts anderes, als Nachbildungen von Naturlauten, welche man dann für die Bezeichnung der Gegenstände, von welchen die Töne ausgingen, brauchbar fand und so allmählig die Sprache ausbildete ²⁾. Es ist leicht zu sehen, daß diese Theorie den Menschen noch unter das Thier erniedrigt, soferne er nach ihr bei den Vögeln und wilden Thieren in die Schule gegangen und den Bestien seine Sprache abgelauscht hat. Indeß prüfen wir dieselbe näher und fragen wir zunächst: Ist das Princip der Schallnachahmung in der Bildung einer Sprache das Durchschlagende? Wir müssen dies verneinen. Wir stellen nicht in Abrede, daß eine Sprache nach diesem Princip hätte gebildet werden können, behaupten aber, daß man bis jetzt noch keine Sprache entdeckt hat, welche wirklich durchaus nach diesem Principe gebildet ist. Die Zahl der nachweisbar durch eine Lautnachahmung gebildeten Wörter ist in allen

1) Müller, S. 223.

2) Müller, S. 227—228.

1) Müller, S. 225.

2) Müller, S. 308 ff.

Sprachen eine äußerst geringe, und in den meisten Fällen, wo man eine Ähnlichkeit zwischen einem Worte und irgend einem Naturlaute zu entdecken meint, zeigt die genauere Untersuchung, daß eine solche nicht im Geringssten vorhanden ist. Wer glaubt nicht in dem Worte Donner die Nachahmung eines dröhnenden, rollenden Geräusches herauszuhören? Und doch ist dies eine Täuschung. Denn hält man das Wort unter das Mikroskop der vergleichenden Grammatik, so stellt sich heraus, daß es auf die arische Wurzel *tan* in der Bedeutung strecken, spannen zurückgeht, derselben Wurzel, von welcher das griechische *τόνος*, das deutsche *Ton* sich ableitet, daß also im Radikal keine Spur von Schallnachahmung liegt ¹⁾. Solche Wörter, wie Donner (alth. *donar*, lat. *tonitru*, engl. *thunder*) scheinen erst später nach dem Princip der Lautnachbildung umgestaltet worden zu sein, um auf diese Weise einen das Gefühl befriedigenden Einflang zwischen der Vorstellung und dem sie bezeichnenden Lautgebilde herzustellen, welcher in der Wurzel des Wortes nicht zu Grunde liegt ²⁾.

Auch in dem Wort Rabe möchte man versucht sein eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Klang des Rabengekräches zu finden. Bergliedert man aber das Wort, so bleibt die Wurzel *ra* zurück (woher unser deutsches *raunen*), welche zur Bezeichnung aller möglichen Arten von Tönen gebraucht werden kann. Rabe bedeutet nichts weiter, als einen lautschreienden Vogel ³⁾.

Man erinnere nicht an das Wort Kuckuk, welches ja allerdings durch Tonnachahmung entstanden ist. Denn ein solches Wort ist unfähig, außer dem Gegenstand, dessen Ton es nachahmt, etwas Anderes zu bezeichnen ⁴⁾. Wir wollen ja aber Wurzeln finden, aus welchen die Sprache hervortwächst, die Keime, denen sie entsproßt.

Auch aus unserem deutschen Wort Zucker bildet man sich leicht ein, etwas Süßes herauszuhören. Allein dies Wort kam zugleich mit dem Stoff aus Indien und lautet dort *sarkhara*, was doch gewiß nicht süß klingt ⁵⁾.

Aus diesen und vielen andern Beispielen, welche man beibringen könnte, ist ersichtlich, daß das Princip der Schallnachahmung mehr auf der

Oberfläche einer Sprache erscheint, als im tiefsten Grunde derselben, und schon Plato, obgleich er die nachahmende Darstellung der Gegenstände durch die Sprachlaute zur Quelle der Sprache macht — schon Plato sagt: Wer dem Schafe nachblökt, dem Hahne nachkräht, der benennt damit die Gegenstände nicht, sondern die Nachahmung der Sprache muß das Wesen des Dinges ausdrücken ¹⁾.

In der That hat man nun auch die Unhaltbarkeit dieser Schallnachahmungstheorie eingesehen, aber was nun von Seite derjenigen Philosophen, welche dieselbe als eine den Menschen unter das Thier erniedrigende Annahme bekämpften, an die Stelle gesetzt wurde, dürfte sich als noch schlimmer und unbrauchbarer herausstellen. Man meinte nämlich, nicht sowohl Nachahmungen von Lauten seien die Wurzeln, als vielmehr unwillkürliche Interjectionen und Empfindungslaute. Aus Tönen wie Bah! St! Hum! Pfui! Ach! u. dergl. soll sonach die Sprache hervorgesproßt sein! Abgesehen davon, daß diese Annahme nicht leistet, was sie leisten soll, nämlich nicht zur Gewinnung einer des Menschen würdigeren Anschauung vom Ursprung der Sprache verhilft, haben auch die Versuche, welche man gemacht hat, Wortformen etymologisch von bloßen Interjectionen abzuleiten, ihre Unzureichtheit hinlänglich dargethan ²⁾.

Haben nun die Wurzeln, die Urelemente der Sprache ihren Ursprung weder in Schallnachahmungen noch in Empfindungslaute, wie entstehen sie denn? Wir dürfen mit Grund vermuthen, daß die Antwort auf diese Frage zugleich erklären wird, warum denn dem Thiere die Sprache abgeht; denn wenn Empfindungslaute und Schallnachahmungen das Einzige an Sprache sind, was auch ein Thier hervorzubringen vermag, die Wurzeln aber, diese Grundbestandtheile der menschlichen Sprache, weder das Eine noch das Andere, so wird eben die Erkenntniß des wahren Ursprungs dieser Wurzellaute uns den Grund des dem Menschen eigenthümlichen Vermögens der Sprache an die Hand geben.

Antworten wir indeß noch nicht, sondern treten wir, um sicherer zu gehen, an unser Problem noch von einer andern, von der psychologischen Seite heran. Vergewärtigen wir uns die geistigen Fähigkeiten des Thieres. Denn da es Thiere giebt, welche alle physischen Erfordernisse zum artikulirten

1) Müller, S. 313.

2) Heyse, S. 93.

3) Müller, S. 311.

4) Müller, S. 310.

5) Müller, S. 314.

1) Heyse, S. 92. Vgl. auch Stern a. a. D. S. 5.

2) Vgl. den Nachweis bei Müller, S. 315—318.

Sprechen besitzen, dennoch aber ohne eigene Sprache sind, so wird dieser Mangel aus einem Unterschiede des geistigen Vermögens des Thieres und des Menschen zu erklären sein ¹⁾.

W. von Humboldt soll auf die Frage, warum der Affe, der doch mit trefflichen Sprachwerkzeugen ausgestattet sei, nicht spreche, geantwortet haben: Weil er nichts zu sagen hat. Ein Scherzwort — kann man sagen; allerdings —; aber ein Scherz, der den Nagel auf den Kopf trifft. Es muß eingeräumt werden, daß die Thiere fünf Sinne besitzen gerade wie wir; daß sie Empfindungen des Vergnügens und des Schmerzes äußern, wie wir; daß ihnen Gedächtniß und Unterscheidungsvermögen zukommt, daß sie ihren eigenen Willen, ja sogar daß sie Verstand haben. All dieses geben wir gern und freudig zu. Wo ist nun aber der Punkt, an welchem der Mensch die Schranken des thierischen Verstandes überschreitet? Man könnte antworten: das Thier hat keine Vernunft, hat keine Seele; allein dieser Bescheid wäre zu allgemein gehalten. Unter Vernunft hat man zu verschiedenen Zeiten sehr Verschiedenes verstanden, und auch den Thieren hat man Vernunft zugeschrieben; vollends, daß sie eine Seele haben, wird man nicht leugnen wollen. Sagen wir es rund heraus, was uns einen spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu begründen scheint: es ist die Fähigkeit, generelle Ideen, allgemeine Begriffe ²⁾ zu fassen. Dieses Vermögen hat nur der Mensch. Es ist für das Thier schlechthin unerreichbar und durch keine Entwicklung zu erlangen. Mag immerhin das Thier durch Eindrücke der Außenwelt bestimmbar sein, mag ihm immerhin Sinneswahrnehmung eignen — nie wird es einen allgemeinen Begriff von dem Gegenstand, den es wahrnimmt, zu fassen, nie wird es denselben oder irgend einen Theil von ihm unter allgemeine Ideen zu bringen vermögen. Es fehlt dem Thiere das Vermögen der Abstraktion d. h. die Fähigkeit, das Einzelne unter das Allgemeine zu ordnen, oder mit Einem Worte: das Thier hat Perception, aber nicht Conception.

Und nun kehren wir zurück zu unseren Wurzeln. Was sind die Wurzeln, jene Grundbestandtheile der Sprache, jene Keime, aus welchen die menschliche Rede hervorschoß? Wir sprachen von prädikativen Wurzeln. Was sind das für welche? Solche, welche eine allgemeine Idee, eine bestimmte Grundvorstellung ausdrücken. Was ist sonach die Sprache? Das

1) Müller, S. 229.

2) Müller, S. 305. 326.

äußere Zeichen, der äußere Vollzug jenes inneren Abstraktionsvermögens. Wir sehen somit: Genau an dem Punkte, wo der Mensch die Schranken des thierischen Verstandes überschreitet, bei dem ersten Aufblitzen der Vernunft, wenn wir uns nun dieses Wortes bedienen wollen — finden wir die Geburtsstätte der Sprache. Es ist ganz dasselbe, ob man auf die Frage, wodurch sich der Mensch von dem Thiere unterscheidet, antwortet: Er hat Vernunft d. h. das Vermögen allgemeiner Ideen oder ob man antwortet: Er spricht. Das Thier spricht nicht, weil es nicht denkt. Sprechen ist lautgewordenes Denken, Denken innerliches Sprechen. Feinsinnig nennt der Grieche die Sprache λόγος; denn λόγος heißt auch die Vernunft und λόγος d. h. ein der Sprache und Vernunft baares Wesen ist Bezeichnung des Thieres ¹⁾. Ebenso bedeutet das hebräische Wort für Sprechen (amar) beides: „das Denken als inneres Sprechen und das Sprechen als verlautes Denken, das Wort als innerlich gefaßtes und nach Außen sich offenbarendes Denken und Wollen.“ Wenn wir darum auf dem ersten Blatte der Bibel von einem sechsmaligen „Und Gott sprach“ lesen, von einem Werderuf, welchen der Schöpfer über das Chaos erschallen ließ, um dasselbe zu einem Kosmos zu gestalten, so heißt auch dies, daß Gott gesprochen, nichts anderes, als daß er den Weltgedanken, den er bei sich gefaßt, im Worte äußerte, um ihn außer sich zu verwirklichen. Es ist eine leere Phrase, welche die tiefe Bedeutsamkeit der Thatfache des göttlichen Sprechens verkennet, wenn J. Grimm sagt, wo von einem Sprechen Gottes die Rede sei, habe der Geschichtschreiber einer Sage gefolgt, welche für die Dunkelheit der Vorzeit eines gangbaren Bildes sich bediente. Im Gegentheil — „die Wirklichkeit des menschlichen Sprechens zeugt für die Wahrheit des göttlichen, welches allerdings ein Bild ist, nämlich das Urbild des menschlichen“ (vgl. Delitzsch, die Genesis S. 96). — Wir halten es für überflüssig, nach dem Gesagten an jene Antwort Humboldts zu erinnern, von der wir ausgingen, wohl aber gedenken wir noch einmal jener Stelle des ersten Buches Moses, wo uns erzählt wird, daß Gott der Herr dem Menschen die Thiere vorführte, damit er sie benenne. Was heißt nennen? Alles Nennen ist Classificiren, Einordnen des Einzelnen unter das Allgemeine. Der Mensch benannte die Thiere, will sagen: Er machte Gebrauch von dem Vermögen der allgemeinen Ideen. Es scheint so wenig in der

1) Heyse, S. 40—41.

Bemerkung zu liegen, daß der Mensch den Thieren Namen gab und sie dadurch kenntlich machte. In Wahrheit that er damit einen Schritt, welcher, wenn auch scheinbar klein, ihn doch auf ewig von allen Thieren schied.

Es ist nun unschwer nachzuweisen, daß jedes Wort, wenn man es zergliedert, eine allgemeine, dem Einzeldinge, welchem der Name angehört, eigenthümliche Idee, ausdrückt ¹⁾. Man greife hinein in das Sanskritlexikon, wo man nur will; überall wird man dies bestätigt finden. Wir sprachen schon von dem Raben; er heißt im Sanskrit *karava* d. h. Einer, der laut schreit; die Kaze *marjara* d. h. die sich Reinigende, Putzende; die Schlange *sarpa* d. h. die Kriechende, aber auch *ahi* die Erwürgerin. Je nachdem man sich einen Gegenstand bald unter dieser, bald unter jener allgemeinen Idee denkt, je nachdem dies oder ein anderes Merkmal dem Geist des Beobachters besonders auffällt, können der Namen für ein und dasselbe Object verschiedene werden.

Von besonderem Interesse ist es zu sehen, welche allgemeine Idee die Alten mit der ersten Auffassung ihres eigenen Wesens verbanden. Der Hebräer nennt den Menschen *adam* d. h. den Rothen nach seiner Herkunft aus der Erde oder auch *enosh* nach dem Merkmal der Hinfälligkeit; der Römer *homo* d. h. den aus Erdenstaub Geborenen; unser deutsches Wort Mensch stammt aus dem Sanskrit und bedeutet den Denker ²⁾. Aber auch *marta* nennt der Indier den Menschen d. h. den Sterblichen u. s. f.

Doch was greifen wir zu Sanskrit, Hebräisch und Lateinisch? Bleiben wir bei unserer Muttersprache stehen. Was heißt Mond? Der Zeitmesser. Was heißt Erde? Die Gepflügte. Was heißt Sonne? Der Erzeuger. Was heißt Frau? Herrin. Was heißt Kind? Das Erzeugte; — kurz, jedes Wort Ausdruck eines der vielen Attribute eines Gegenstandes und dieses Attribut, mag es nun eine Eigenschaft oder eine Thätigkeit sein, ist nothwendiger Weise eine allgemeine Idee. Was heißt es: der Mensch spricht? so fragten wir und antworten nunmehr: Er äußert, er verlaubbart die vernünftigen Conceptionen seines Geistes ³⁾.

1) Müller, S. 326 ff.

2) *mā* bedeutet im Sanskrit messen, woher *Mon*d; man, ein abgeleiteter Stamm denken. Daher kommt im Sanskrit *manu*, ursprünglich der Denker, dann der Mensch. Im späteren Sanskrit finden sich Ableitungen wie *mānava*, *mānusha*, *manushya*, welche alle Mensch bedeuten. Goth. *manniska*, althochd. *mannisco*, nhd. Mensch. Vgl. J. Grimm a. a. D. S. 19. Müller S. 329.

3) Müller, S. 330.

Indeß wir sind noch nicht zu Ende. Eine Frage liegt uns noch zu beantworten ob, die Frage nämlich: Wie der Ton, der Laut zum Ausdrucke und Träger des Gedankens werden kann oder m. a. W.: Warum mußte die geäußerte Vernunft nothwendig Lautsprache werden? Wir gehen bei der Beantwortung dieser Frage von einem allgemeinen Gesetz aus, das sich durch die ganze Natur hindurchzieht, von einem Gesetz, das wir zwar nicht zur Erklärung der Sache, um die es sich handelt, wohl aber als erläuterndes Beispiel benützen dürfen. Jedes Ding, jede Substanz hat ihren Klang und dieser Klang erscheint überall, so zu sagen, als das seelenhafte Element, worin sich die Innerlichkeit einer Substanz kund gibt ¹⁾. Der leblose Naturkörper, wenn er durch mechanische Einwirkung erschüttert wird, offenbart durch den Schall seine substantielle Eigenthümlichkeit, die specifische Natur der Materie. In der besonderen Art des Schalles zeigt sich die Art und Natur des Stoffes; so unterscheidet man Silber von Zinn, Blei u. s. w. durch den Klang, während der äußere Schein trügen kann. Wir sprechen von einem Schall, Hall, Wiederhall, Geräusch, Klang, Ton je nach der Reinheit und Unreinheit, nach den verschiedenen Arten oder Stufen des Schalles von dem unvollkommensten an bis zum vollkommensten.

Verschieden von diesen Schallarten, welche aus leblosen Naturkörpern mittelst mechanischer Erregung erzeugt werden können, ist die selbstthätige Erzeugung des Schalles als Produkt des thierischen Organismus. Das Thier offenbart die Entwicklungsstufe des Organismus, auf welcher es steht, durch den Laut. Die niederen Thiergattungen sind stumm; die höheren haben ihre eigenthümliche Laute, woran sie kenntlich sind und einander selbst erkennen. Aber was sie äußern, ist einerseits nur das Daseinsgefühl überhaupt und die instinktmäßig gefühlten Bedürfnisse des Naturlebens, andererseits sind es, namentlich bei höher organisirten Thieren, Empfindungen, Begehrungen. Die höchste Ausbildung erreicht der Thierlaut in dem Gesang der Vögel; aber was ist auch dieser anders als Ausdruck des Naturlebens? Wenn die Nachtigall flötet, wenn die Lerche sich tirelirend in die Luft schwingt, so ist es nicht sowohl das Individuum, welches diese bestimmten individuellen Gefühle offenbart, sondern es ist die Gattung, welche durch das Individuum sich äußert.

Alle diese Naturlaute, seien es die thierischen oder die menschlichen,

1) Vgl. Hegel S. 31—34.

können nicht Anspruch auf den Namen der Sprache machen. Sie sind nicht artikuliert und entstehen unwillkürlich; es ist nur die jedesmalige, eigenthümliche Stimmung des Seelenlebens, welche sich unwillkürlich in ihnen kund giebt, nicht aber der denkende Geist. Auch dieser muß zum Ausdruck kommen und sich manifestiren; auch er muß seinen Inhalt außer sich darstellen, um sich selbst in dieser freien Produktion wahrzunehmen, um sich selbst zu erfassen. Gleichwie nun der Mensch seine Empfindungen durch Interjektionen und seine Wahrnehmung durch Schallnachahmung auszudrücken vermochte, so besaß er nicht minder die Fähigkeit, den vernünftigen Gedanken des Geistes durch höhere Ausbildung und Gestaltung des Naturlautes zum artikulierten, bedeutsamen Sprachlaut einen feineren Ausdruck zu geben ¹⁾. Dieses dem Menschen in seinem Urzustande eigenthümliche Vermögen, durch welches jeder von Außen wirkende Einfluß seinen vokalen Ausdruck im Innern erhielt, muß von uns als Ultimatum postuliert werden. Es muß im Menschen vorhanden und wirksam gewesen sein, weil seine Wirkungen noch immer fortbestehen. Erzeugnisse jener des Menschen Natur innewirkenden Kraft sind die Wurzeln, diese phonetischen Grundtypen, in welchen der denkende Geist durch Zueinsbildung von Begriff und Laut sich verleiht, diese Lautgebilde, in welcher das geistige und das sinnliche Element sich zu wunderbarer, organischer Einheit durchdringen.

Doch wir brechen hier ab. Zwar wären noch viele Fragen zu beantworten, noch manche Probleme zu lösen; allein die meisten derselben hängen mit unserem Thema nicht nothwendig zusammen; andere würden uns zu weit führen. Nur Folgendes bemerken wir noch. Einer jeden von den Sprachen, welche uns vorliegen, muß ein Zustand der größten Einfachheit, des gänzlichen Mangels aller Biegungen, wie dies noch heute an dem Chinesischen und anderen Sprachen zu bemerken ist, vorangegangen sein. Ueberhaupt haben wir in dem geschichtlichen Leben einer Sprache, wenn anders dieselbe in ihrer Entwicklung den normalen Weg einschlägt, zwei Epochen zu unterscheiden, deren erste man die der Organisirung, deren zweite man die der Desorganisirung der Sprache nennen könnte ²⁾. Jene beginnt mit der Wurzelbildung, setzt sich fort in der Wort- und Satzbildung und findet ihren Schlußpunkt in der Formenbildung. Die andere

Epochen hebt an mit dem Freiwerden des lautlichen Elementes, schreitet fort zur Erhebung des geistigen Elementes über das lautliche und endigt mit der Auflösung der Formen durch Abfall der Flexionsendungen und Ersetzung derselben durch Formwörter. Natürlich läßt sich zwischen diesen beiden Epochen keine feste, bestimmte Grenze ziehen. Aber so viel steht fest, daß, je näher den Ursprüngen einer Sprache, desto mehr die organisirende, je weiter davon entfernt, desto mehr die desorganisirende Thätigkeit vorherrscht.

Doch wir wollten ja nur von dem ersten Keimen der Sprache reden. Auf die Frage, welche sich uns im Verlauf unserer Untersuchung aufdrängte, ob die Sprache göttlich oder menschlich sei hinsichtlich ihres Ursprungs, werden wir nun kaum mehr zu antworten haben; sie erledigt sich nach dem Gesagten von selbst. Daß der Mensch, um mit Verstedt zu reden, die Naturgedanken nachzudenken und zu begreifen vermochte, dies war ein Vorzug seinerseits, den er sich nicht erarbeitet, zu dem er sich nicht emporgerungen noch entwickelt hat, sondern der ihm gegeben war, und daß jede Vorstellung, welche durch die Gegenstände der Außenwelt wachgerufen zum ersten Mal durch sein Gehirn drang, sofort den lautlichen Ausdruck fand, auch dies geschah kraft eines Vermögens, das er nicht selbst herangebildet ¹⁾, und darum werden wir sagen müssen: Gott ist's, der in dem Menschen die Sprache gewirkt. Nicht als eine fertige war sie ihm sonach anerschaffen; auch nicht mit Einem Schlage ist sie ins Leben getreten, sondern sie sproßte und keimte hervorbrechend aus des Menschen innerster Natur; aber ein Sprossen wars in urkräftiger Hülle, vergleichbar dem fröhlichen Wachsthum in der Zeit des Lenzes.

Doch nicht göttlich allein ist sie, sondern auch menschlich. Erfolgte doch ihre Erzeugung durch den menschlichen Organismus und unter den beschränkenden Bedingungen der menschlichen Natur, und ist doch auch an der Sprache, wie an allem Natürlichen, die gestaltende Hand des Menschen sichtbar ²⁾. Wollen wir eine Grenze ziehen zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Sprache, so werden wir sagen dürfen: Was jenseit der Hervorbringung der Wurzel liegt, ist ein Werk der Natur d. h. göttlichen Wirkens; was diesseit derselben, Werk des Menschen.

1) Müller, S. 331—332. S. 376, Anm. 42.

2) Heyse, S. 223—224.

1) Müller, S. 332.

2) Heyse, S. 62. Müller, S. 335.

Somit hat die Sprache ein gottmenschliches Gepräge. Sie zeugt von der Gottesbildlichkeit des Menschen, von seinem Beruf der Herrschaft über die irdischen Creaturen. Als der Mensch die Geschöpfe benannte, begann er die Vollziehung dieses Berufes ¹⁾. Denn die Sprache — sie ist das Scepter der Menschheit.

2. Ein Votum in der Kirchenverfassungsfrage.

Vom Univ.-Pastor Dr. Christiani.

In Folge ihrer Verhandlungen über die Kirchenverfassungsfrage hat die livländische Prov.-Synode von 1863, laut § 37 des Synod.-Protokolls 1) beschlossen: die Arbeiten der Pastoren Hörschelmann (cf. § 17 des Pr.), und Kanzmann (§ 19), so wie die Thesen des Prof. Dr. v. Dettingen (cf. § 22 und Beilage), den Sprengeln zur Beachtung zuzuweisen und 2) den Sprengeln empfohlen, die Umbahnung gemischter Synoden neben den bisher bestehenden Predigersynoden, ins Auge zu fassen.

In Folge der uns gestellten Aufgabe, haben wir die genannten Arbeiten nicht bloß zu prüfen, sondern uns auch darüber auszusprechen: ob und wie weit ihre Vorschläge jener empfohlenen Umbahnung gemischter Synoden dienlich und förderlich erscheinen. Bei der großen Schwierigkeit und Wichtigkeit der Kirchenverfassungsfrage erscheint es am gerathensten, sich streng in den Grenzen dieser Aufgaben zu halten. Wir beginnen darum ohne Weiteres mit der Arbeit des Pastors Kanzmann ²⁾.

I.

Kanzmann behandelt in seiner Abhandlung den vorliegenden Stoff in zwei Theilen. Deren erster oder theoretischer Theil handelt von allgemeinen Gesichtspunkten aus über das Wesen der christlichen Gemeinde und deren Verfassung (§. 1–14). Der zweite dagegen enthält Vorschläge, wie und in welcher Art die ausgesprochenen Verfassungsideen unter den

1) Delitzsch, die Genesis S. 159.

2) Diese liegt gedruckt vor in Verholz „Mittheilungen“ 1864 Heft 1 und hat den Titel: Etwas zur evangel. Kirchen- oder Gemeinde-Verfassung.

gegebenen Verhältnissen realisiert werden können. Die Darstellung ist im Ganzen klar und durchsichtig, bewegt sich aber leider gar zu sehr in Allgemeinheiten. Daher kommt es, daß Kanzmann eigentlich nicht klar macht, wie wir uns die von ihm gewünschte evangelische Gemeindeverfassung in praxi zu denken haben. Nicht einmal die allgemeinsten Umrisse einer solchen Verfassung hat er gezeichnet, und was er im zweiten Theile für unsere Verhältnisse insbesondere vorschlägt, entspricht dem, was man Synodalverfassung nennt, nur in sehr mangelhafter Weise.

Doch wir wollen versuchen, Kanzmann in seinen Betrachtungen zu folgen und dieses allgemeine Urtheil genauer zu begründen.

Er beginnt mit einer Begriffsbestimmung der Kirche. Nachdem er den Glauben an Jesum Christum als die Seele der Kirche bezeichnet und darauf hingewiesen, wie dieser Glaube nothwendig zum Bekenntniß in Wort und That hintreibe, sagt er weiter: „wo solcher Glaube im Herzen lebt, da bildet sich nothwendig die christliche Gemeinde oder die Kirche. Die beiden Bezeichnungen: Kirche und Gemeinde sind synonym zu fassen; denn die Kirche sind „die heiligen Gläubigen und Schafe, welche die Stimme ihres Hirten hören.“ Nur der Herr aber kennet die Seinen, darum kann nur er entscheiden, wer diese heiligen Gläubigen sind. — Darum habe man unter der Kirche, ihrer äußern Erscheinung nach, nur die sichtbare Gemeinde derer zu verstehen, welche sich um das Evangelium und die Sakramente schaaren (§. 2).

Aus dieser summarischen Begriffsbestimmung wird nicht klar, wie Kanzmann das Verhältniß der Kirche als *societas spiritus sancti in eordibus* (*ecclesia proprio dicta*) zur äußern sichtbaren Erscheinung derselben (*ecclesia lato dicta*) gedacht. In wiefern kann Alles, was von ersterer gilt, auch auf die letztere übertragen werden? Gehören doch zur sichtbaren Gemeinde offenbar auch solche, die sich nicht um das Evangelium und die Sakramente schaaren. Ferner ist zu bedauern, daß Kanzmann den im Sprachgebrauch fixirten Unterschied, nach welchem man unter „Kirche“ entweder die Gesamtgemeinde oder einen größern Complex von Gemeinden (Landeskirche), unter „Gemeinde“ aber die Einzelgemeinde versteht, theilweise ganz aufgegeben, theilweise inconsequenter Weise festgehalten und sich dadurch in Widersprüche verwickelt hat. Wenn er z. B. S. 10 sagt: das Amt hat sein Mandat von der „Gemeinde“, so meint er hier, wie er selbst es weiter erklärt, die Gesamtgemeinde und hätte daher lieber

„Kirche“ sagen sollen. In dem Satz aber auf derselben Seite: die Kirchenverfassung muß Gemeindeverfassung sein, braucht er beide Ausdrücke in dem Sinne, wie sie gewöhnlich unterschieden werden; denn hält man hier an der Synonymität fest, so wird der Satz tautologisch: die Kirchenverfassung muß Kirchenverfassung, oder die Gemeindeverfassung muß Gemeindeverfassung sein. Es scheint daher zweckmäßig, den einmal fixirten Sprachgebrauch fest zu halten, was auch dogmatisch ganz ungefährlich ist.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen behauptet der Verf. weiter, daß die Kirche als menschliche Gemeinschaft eine Verfassung oder Ordnung und zwar eine ihrem innern Wesen entsprechende haben müsse. Die Principien derselben aber findet er in den Aussprüchen Christi: Matth. 23, 2., 20, 25., und in dem neuen Gebot der Liebe Joh. 13, 34.

Von den citirten Sprüchen enthalten der erste und letzte nur Grundregeln für das ethische Verhalten der Christen und haben keine Beziehung auf die in der Gemeinde Christi einzuhaltende Ordnung und Verfassung. Nur Matth. 20, 25. enthält eine entfernte Beziehung auf die künftige Gemeinde- oder Reichs-Gestalt. Kauzmann aber giebt sich auch gar nicht die Mühe nachzuweisen, daß diese Aussprüche Principien der Gemeindeverfassung enthielten. Wir bestreiten weder das allgemeine Priesterthum der Gläubigen, noch die brüderliche Gleichheit der Erlöseten (Gal. 2, 28. Coloss. 3, 11). Aber aus dieser folgt keineswegs, daß für die äußere Ordnung und Organisation der Kirche, als eines sichtbaren Organismus, absolute Gleichstellung Aller existiren müsse. Es giebt mancherlei Gaben, Aemter und Kräfte, und die einzelnen Glieder der Gemeinde haben trotz der Gleichheit einen unterschiedenen Beruf. Die Kirche Christi, als eine äußerlich existirende und verfaßte, ist freilich kein *coetus hominum sub regimine legitimorum pastorum*, wie Bellarmin sagt, aber auch keine unterschiedlose, unorganisirte Masse, in welcher der Wille der Majorität Gesetz wäre. Mit den Gnadenmitteln hat der Herr auch ein Amt der Gnadenmittelverwaltung gegeben. Dieses Amt und die Gemeinde gehören zusammen, können ohne einander nicht sein, und bilden auch keinen Gegensatz. Da beide an das Wort Gottes gebunden sind, so darf weder die Gemeinde vom Amt und dessen Trägern, noch das Amt von der Gemeinde und den Majoritäten in derselben beherrscht werden. Das Alles scheint Kauzmann zu übersehen. Es urgirt einseitig die Gleichheit als

Princip der Verfassung; auf diesem Wege aber kommt es zu einer solchen gar nicht. Was Kauzmann ein lebensvolles Princip nennt, ist in diesem Zusammenhange und in dieser Anwendung nur eine formale Abstraction.

An die dogmatische Grundlegung schließt K. eine kurze historische Betrachtung. Der Verf. zeichnet nur in Umrissen, was wir ihm nicht verdenken wollen. Aber sein Verfahren ist denn doch zu summarisch. Die ganze Zeit von den Aposteln bis zur Reformation wird mit wenigen Sätzen abgemacht (S. 4). Wir erfahren nur: daß die Kirche ihrem Princip nicht treu geblieben, schon früh sei der Bischof als *primus inter pares* angesehen. Daraus habe sich der Unterschied von Clerus und Laien, daraus wiederum die Hierarchie und der Cäsareopapismus mit ihren Schäden für das innere und äußere Leben entwickelt. Hier erlauben wir uns eine Frage!

Da schon früh (wie die Ignatianischen Briefe beweisen) der Bischof als *primus inter pares* angesehen wurde und in der alten Märtyrerkirche die Episkopalverfassung ganz ausgebildet war — hat denn da überhaupt jemals und wann hat die Verfassung auf Grund jenes ewigen Gemeindeprincips existirt, von welchem K. so nachdrücklich redet? Wenn K. von einer ursprünglichen Gesellschaftsverfassung, zu der die Reformatoren hätten zurückkehren können, spricht, so scheint er ihre Existenz in die apostolische Zeit zu setzen. Wo aber finden wir denn in der apostolischen Kirche, daß die Gemeinde ihre Angelegenheiten durch gewählte Vertrauensmänner geordnet und verwaltet habe, in der Weise wie sich K. eine Gemeinde-Synodalverfassung denkt? Es scheint demnach, daß dieses Verfassungsideal sich noch nie, auch nicht einmal anfangsweise verwirklicht habe, denn die reformirte Presbyterialverfassung ist n. auch nicht synodal genug.

Nachdem die Entwicklungsgeschichte der Verfassung vor der Reformation so kurz abgemacht ist, wird die Zeit nach der Reformation in Betracht gezogen (S. 5—8). Aber auch hier erfahren wir nur, daß die Reformatoren, so groß auch ihre Verdienste um den Glauben waren, aus Ungunst der Zeiten nicht Alles thun konnten und aus Noth zum Schutze der frommen Fürsten greifen mußten. Die Bestimmungen der Symbole — heißt es weiter — seien schwankend und in sich widersprechend, ja die Augu-

stana gestatte sogar Ausschließung aus der Gemeinde (!). Das protestantische Kirchenrecht entbehre aller festen Grundlage. Die drei bekannten Systeme der protestantischen Kirchenverfassung, die K. mit wenigen Worten charakterisirt, laborirten an innern Widersprüchen.

Das Alles klingt trostlos genug. Ist eine schlechte Verfassung wirklich so schadenbringend für das äußere und innere Leben der Kirche und ihrer Glieder, so könnte einem wirklich bange werden um die Seelen der lutherischen Christen, die seit der Reformation gelebt haben und noch leben. Wir sind keine unbedingten Verehrer der Consistorialverfassung, halten sie auch nicht in dem Sinne für fertig, daß wir sie für vollkommen hielten; aber als fait accompli ist sie jedenfalls ebenso fertig, als alle anderen historisch entstandenen Kirchenverfassungen und gewiß auch unvollkommen wie alle menschlichen Verfassungen. Es gehört diese Unvollkommenheit einmal zur Knechtsgehalt der Kirche. Daraus folgt freilich nicht, daß die Kirche ihre Verfassung nicht verbessern solle, aber Heil und Leben darf sie doch auch von der Verfassung nicht erwarten. So lange eine Verfassung die Predigt des Evangelii nicht hindert, sondern für sie, sowie für schriftmäßige Sacramentspendung volle Freiheit giebt — so lange, sollten wir meinen, nehmen die Christen noch keinen Schaden an der Seele. — Aufgefallen ist uns ferner, daß K., dessen Anschauungen über Verfassung der Kirche rein collegialistisch sind, von dem Collegialismus nichts weiter anzuführen weiß, als jene bekannte Fiction von dem Vertrage, die ja nur eine Auskunft war, um sich mit der bestehenden Kirchengewalt auseinanderzusetzen.

Nachdem nun K. auf historischem Wege zu dem Resultat gekommen, daß bisher die Kirche keine, ihrem Principe gemäße, Verfassung gehabt, geht er schließlich darauf ein, was nun zu thun sei (S. 8—14). Da sind wir denn endlich bei der Hauptsache angelangt! Ganz sachgemäß wird mit einer Betrachtung der Selbstständigkeit der Kirche in ihrem Verhältniß zum Staat begonnen und darauf hingewiesen, wie Kirche und Staat, als in verschiedenen Sphären sich bewegend, auch in ihrer Sphäre bleiben müssen. Hieraus postulirt K. für die Kirche Selbstregierung und Selbstverwaltung innerhalb der bestehenden Landesgesetze. Hieraus ergibt sich ihm mit innerer Nothwendigkeit, daß die Kirchenverfassung Gemeindeverfassung sein müsse. Nur diese entspreche dem Wesen der evangelischen Kirche; denn alles Amt in der Gemeinde habe sein Mandat von der Gemeinde. Mende-

rungen in der Verfassung könnten nur von der Gemeinde ausgehen, welche dazu ein Recht habe, wenn die Verfassung ihrem Wesen nicht entspreche. Die meisten deutschen Regierungen hätten den Satz, daß die Kirche ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu verwalten habe, anerkannt, und wir erfahren in Kürze, wie sich die einzelnen Landesregierungen zu diesem Satz verhalten haben. Nach all' diesen Betrachtungen kommt nun endlich K. zu dem Schlusse: da die Gemeinde füglich sich nur durch gewählte Vertrauensmänner aussprechen könne, so müsse die Gemeinde-Synodalverfassung die Grundlage der evangelischen Kirchenverfassung sein. Von dieser Synodalverfassung, die als das zu erstrebende Ideal und Ziel erscheint, handelt übrigens K. nur in wenigen Zeilen. Wir erfahren nur, daß er die reformirte Presbyterialverordnung wegen der Cooptation verwirft, und verlangt, daß sowohl die Glieder des Presbyterii, als der Synode aus freier Wahl der Synode hervorgehen sollen. Des Breiteren dagegen ergeht er sich in Widerlegung der Einwendungen, die von den Kleingläubigen aus Furcht vor den bösen Zeitströmungen gegen eine solche Verfassung erhoben werden. Endlich beruft sich K. noch auf die freie schottische Kirche, die auch den Schwerpunkt der Kirche in die Gemeinde gelegt, und schließt ab mit dem Wunsche: daß der in thesi anerkannte Satz: die Kirche verwaltet ihre Angelegenheiten selbst, zur practischen Geltung komme.

Sehen wir uns das Gesagte nun genauer an! Aus der Selbstständigkeit der Kirche im Verhältniß zum Staat folgt noch keineswegs die Nothwendigkeit einer derartigen Gemeindeverfassung, wie K. sie andeutet, oder eine Selbstregierung und Verwaltung durch Personen, die von der Gemeinde gewählt sind, sondern nur, daß die Kirche aller Bevormundung und Leitung von Seiten des Staats in Bezug auf ihre eigenen Angelegenheiten entzogen ist. In Nordamerika z. B. regieren und verwalten die verschiedenen ConfeSSIONSKirchen ihre Angelegenheiten selbst, haben aber sehr verschiedene Verfassungen. Auch die separirten Lutheraner in Preußen mit dem Oberkirchencollegio in Breslau bilden keine Staatskirche; ebenso wenig die Brüdergemeinde. Die Frage: ob Staatskirchentum oder freie Kirche hat an sich keine maßgebende Bedeutung für die Form der Kirchenverfassung, da die verschiedensten Verfassungsformen die Selbstständigkeit der Kirche beanspruchen können. Die Folgerung K's, daß sich aus der Selbstständigkeit der Kirche mit Nothwendigkeit die Gemeindeverfassung ergebe, hält

also nicht Stuch, ebenso wenig aber die Behauptung, daß nur diese, d. h. wie er sie sich denkt, dem Wesen der evangelischen Kirche entspreche, wofür er nur anzuführen weiß: daß alles Amt sein Mandat von der Gemeinde habe. Allerdings haben die einzelnen Amtsträger ihre Berufung und Bestellung von der Kirche, welche Recht und Pflicht hat, die Diener am Wort einzusetzen. Aber das Amt der Gnadenmittel ist mit den Gnadenmitteln gegeben vom Herrn und gehört zum Begriff der Gemeinde. Seiner Einsetzung nach ist es *juris divini*, seiner Erscheinungsform nach *juris humani*. Die sonstige Verfassung aber ist der freien Entwicklung anheimgegeben. Die Synodalverfassung ist ebenso wenig absolut zum Heil nothwendig, als die Episkopalverfassung, oder das consistoriale Kirchenregiment. Es ist darum eine collegialistische Gleichstellung der Kirche mit andern menschlichen Genossenschaften und eine Verkenntung ihres geistlichen Wesens, wenn man die Verwaltung und Regierung der Kirche nur durch Vertrauensmänner, die aus Urwahl hervorgehn, als nothwendig postuliert.

Was übrigens K. Synodalverfassung zu nennen beliebt, hat mit der historischen Gestaltung dieser Verfassung, wie wir sie bei den böhmischen Brüdern, und zwar combinirt mit dem episkopalen Element, und bei den Reformirten, namentlich in Schottland, ganz rein finden, wenig Gemeinschaft. Seine Ideen können wir vielmehr nur als modern-kirchlichen Constitutionalismus, oder Demokratismus bezeichnen, der die Kirche in die Hände der Majoritäten giebt. Diese „ehrliche Gemeindeverfassung“, wie sie z. B. schon in Baden existirt, wird mit ihrem Vertrauen auf die heilsame Macht des Gemeingeistes die Kirche Christi, d. h. die vere credentes, viel mehr knechten, als das Staatskirchentum es gethan hat, trotz seiner großen Schäden und Gebrechen. K. bewegt sich da in Illusionen und Abstractionen. Darum weiß er auch über die von ihm so warm empfohlene Synodalverfassung nichts weiter zu sagen, als daß Presbyterien und Synoden aus Urwahl hervorgehen sollen. Statt sich die überflüssige Mühe zu geben, auf zwei Seiten die Einwände der Kleingläubigen zu widerlegen, hätte K. besser gethan, uns in allgemeinen Umrissen ein Bild zu geben über das Wie seiner Synodalverfassung und uns zu sagen, was Presbyterien und Synoden zu thun haben. Die freie schottische Kirche, auf deren Erfolg er sich beruft, weil sie den Schwerpunkt in die Gemeinde legt, ist wahrlich nicht so lustig construirt aus gewählten Presbyterien und Synoden. Sie ist überhaupt nicht demokratisch organisirt, sondern ihre Verfassung ist,

gleich der alt-reformirten Synodalkirche, eine sehr gegliederte, wägt die Gewalten in der Kirche sehr wohl ab und giebt sie nicht den Massen Preis. Auch hat nicht bloß die Reaction gegen das Patronats- und Standeswesen die Trennung von der Staatskirche hervorgerufen, sondern ebenso auch die Reaction gegen den Moderantismus, der die Gemeindezucht hatte schlaff werden lassen. Der Nerv aller reformirten Synodalverfassung ist die Kirchenzucht durch das Presbyterium, oder die Kirchversammlung (Kirchsession). Es sind die innern Angelegenheiten, die eine Synodalkirche selbstständig verwalten will. Diese übergeht K. völlig mit Stillschweigen, wie er schon S. 6 es an der Augustana tadelt, daß sie noch Ausschließung aus der Gemeinde gestattet.

Die freie schottische Kirche legt allerdings den Schwerpunkt in die Gemeinde, sie geht aber, wie alle streng Reformirten, aus von dem Begriff einer heiligen Gemeinde. Damit nun diese Heiligkeit gewahrt bleibe, übt sie Kirchenzucht. Daher reicht in ihr die bloß äußerliche Zugehörigkeit zu einer Gemeinde nicht aus, um das volle Gemeindegürgerrecht zu haben. Auch ist die höchste administrative und legislative Gewalt in dieser Synodalkirche nicht einer aus freier Wahl der Majoritäten hervorgegangenen Synode übertragen, sondern wird durch einen künstlich-gegliederten Instanzenzug der Gewalten ausgeübt. Die Leitung der Einzelgemeinde, namentlich die Uebung der Zucht, geschieht durch die Kirchversammlung mit dem Pastor, als Moderator an der Spitze, welche Versammlung sich selbst cooptirt. Mehrere Gemeinden bilden zusammen ein Presbyterium als höhere Instanz, welches von den einzelnen Kirchversammlungen aus ihren Gliedern gewählt wird. Mehrere Presbyterien bilden eine Synode, die aus geistlichen und weltlichen Gliedern der Presbyterien und zwar in gleicher Zahl von den Presbyterien gewählt sind. Aus den Synoden endlich wird von diesen selbst in gleicher Weise alle 4 Jahr eine Generalsynode gewählt, welche die höchste legislative und administrative Gewalt hat.

Diese reformirte Verfassung ist auch von der freien schottischen Kirche beibehalten und noch strenger durchgeführt als in der Staatskirche. Sie ist viel eher auf Aristokratie der Gläubigen, als auf Demokratie der Massen gegründet. Allerdings ruht der Schwerpunkt derselben in der Gemeinde, aber in einem ganz andern Sinne, als K. und seine Gesinnungsgenossen es meinen, wenn sie für Synodalverfassung das Wort ergreifen. Einer Synodalverfassung wie in der freien schottischen Kirche würden sich die, welche

über die Mängel unserer Kirchenverfassung klagen, gewiß nicht unterwerfen. Ob und in wiefern diese Synodalverfassung, welche der reformirten Kirche den Character einer Zuchtirche aufprägt, mit unsern lutherischen Anschauungen über das geistliche Amt und die von ihm geübte freie Seelsorge, welche dort hinter die Zucht der Ältesten zurücktritt, überhaupt vereinbar und wie sie mit dem historisch bestehenden Consistorialregiment etwa zu combiniren wäre, — das ist eine andere Frage, die sich mit einigen Zeilen nicht abmachen läßt. Jedenfalls ist aber das, was K. als dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechend und aus der Selbstständigkeit der Kirche resultirend empfiehlt und Synodalverfassung nennt, — nichts weniger als Synodalverfassung, sondern ein vom politischen Gebiet auf die Kirche übertragenes fremdartiges Element, eine Art Constitution der Kirche. Aber Synoden sind keine Parlamente, die einer Regierung gegenüber etwas zu vertreten haben.

Wenden wir uns nun zu dem practischen Theile der Abhandlung, welcher Specielles beibringen, also die Anwendung machen soll auf unsre Verhältnisse! Da hat es uns in der That überrascht, daß K. von seinen Grundanschauungen aus so wenig postulirt, oder, wie er sich selbst ausdrückt, nur das Allergeringste und Nothwendigste verlangt hat, um eine Ueberleitung auf das Gemeindeprincip möglich zu machen. Ausgehend von dem Gedanken, daß unsre gegenwärtige Kirchenordnung der Verbesserung bedürfe, richtet K. seine Aufmerksamkeit auf die gegenwärtigen Predigersynoden. Diese beständen nur aus Geistlichen, litten also an Einseitigkeit. Ihrer Bestimmung nach seien sie nur Prediger-Conferenzen, hätten sich aber nicht in ihren Grenzen gehalten. Vom General-Consistorio selbst seien sie veranlaßt worden, kirchengelegliche Vorschläge zu machen, hätten also eine Art von Initiative für solche Vorschläge bekommen, — das aber sei eben einseitig. Von der General-Synode sei schon wegen der Art ihrer Zusammensetzung für eine heilsame Verbesserung der Verfassung nichts zu erwarten. Wie aber ist dann den Uebelständen abzuhelpen? K. kennt nur einen Weg, nämlich: durch wahre Gemeindefynoden. Diese sollen aus sämtlichen Pastoren und eben so viel Vertrauensmännern aus den Gemeinden, so daß jede Gemeinde einen delegirt, gebildet und mit der Befugniß zu Gesetzesvorschlägen ausgestattet werden. Diese gemischten Synoden haben, so viel ich K. verstehe, gleich ins Leben zu treten; neben denselben aber

können die bisherigen Predigersynoden, als Conferenzen für Fachmänner, noch fortbestehen.

Die gemischten Synoden, als wahre Kirchenynoden, hätten nach K's Meinung 1) eine bessere Zusammensetzung der General-Synode zu erwirken (deren Glieder durch Wahl der gemischten Synode aus der Gemeinde hervorgehen sollten neben den Delegirten der Consistorien); 2) die Glieder des Consistorii, oder die Männer des Kirchenregiments zu wählen; endlich 3) eine bessere Organisation der Kirchenconvente als Gemeindevertretung herbeizuführen. Auf die Frage, wer die Vertrauensmänner zu wählen habe, schlägt K. die bisherigen Kirchenconvente vor, d. h. die Kirchenvorsteher, Eingepfarrten und Kirchenvormünder. Zugleich macht er, überzeugt, daß die Wahlen gut ausfallen werden, als Requisite für die Wählbarkeit ehrbaren Wandel, Theilnahme an Gottesdienst und Abendmahl, und Kenntniß der deutschen Sprache namhaft. Diesem Convente will er auch die Predigerwahl übertragen wissen, mit Abschaffung der Patronatsrechte.

Damit nun diese Gemeindefynoden ins Leben treten könnten, müssen — nach K's weiterer Meinung — alle geistlichen und weltlichen Corporationen, welche bisher bevorzugt waren, bei kaiserl. Majestät petitioniren: 1) daß es ihnen gestattet werde, auf ihre bisherigen Rechte zu verzichten und dieselben in die Hände der Gemeinde niederzulegen, und 2) daß den Gemeinden gestattet werde — wenigstens versuchsweise in Livland —, ihre Vertrauensmänner, in gleicher Zahl mit den Predigern, zur Synode zu delegiren. K. ist von der Genehmigung dieser Bitte überzeugt und ergeht sich zum Schluß in allgemeinen freundigen Hoffnungen in Beziehung auf diesen loyalen Weg und die Hochhezigkeit unseres Adels, indem er den Forderungen kirchlicher Reform Rechnung zu tragen mahnt.

Selbst abgesehen davon nun, daß wir unter einer Synodalverfassung etwas ganz Anderes verstehen, als K., müssen wir seine Vorschläge in toto verwerfen. Unserer Landeskirche könnte durch sie nicht zu einer wahren und ehrlichen Gemeindeverfassung, sondern nur zur Verwirrung verholten werden. Denn 1) ist es unzumuthbar, einem Gebäude erst das Dach aufsetzen zu wollen, ehe man das Fundament gelegt hat. Mit einer gemischten Synode, die gleich die Rechte der Legislative hat, läßt sich nicht anfangen, bevor eine Presbyterialordnung in den Localgemeinden existirt. 2) Da der Kirchen-Convent in seiner gegenwärtigen Gestalt keine Vertretung der Gemeinde ist, quoad interna, so sind die von ihm gewählten Män-

ner auch keine Repräsentanten der Localgemeinde, sondern nur der bevorrechteten Befähigten in derselben, besonders da die numerische Mehrzahl der Gemeindeglieder auf dem Lande schon durch die Sprache ausgeschlossen ist. Wir sind nicht Anhänger des kirchlichen Demokratismus und würden uns mit einer Aristokratie des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen schon vertragen, nicht aber mit einer solchen Aristokratie, die den Kirchspielsconvent an die Stelle der Gemeinde setzt. Wenn K. selbst sagt, es sollen auf der Synode alle drei Stände vertreten sein, so kann uns nicht genügen, daß nur Geistlichkeit und Adel vertreten sind. 3) halten wir es für unrathsam und unthunlich, daß die bisher bevorrechteten Corporationen auf ihre Privilegien sogleich und ohne Weiteres verzichten sollen, um ihre kirchlichen Rechte, — nicht etwa in die „rechten Hände der Gemeinde,“ sondern in die unrichten der Kirchspielsconvente und einer von diesen gewählten Synode niederzulegen. Diese Maßregel bietet keinerlei Garantie für eine heilsame Verfassungsentwicklung, und erscheint daher als ein bloßer Versuch nicht bloß als unpraktisch, sondern sogar als unverantwortlich.

Es zeigt sich überhaupt, daß K., weil er über die Synodalverfassung, welche er in dem theoretischen Theile seines Aufsatzes verlangt, nicht im Klaren war, von einer gewissen hastigen Eile getrieben ist, gemischte Synoden ins Leben zu rufen, auf welchen wenigstens einige liberale Mitglieder der Kirchenconvente mit „rathen und thaten“ können. Dieser Umstand und die Thatsache, welche keinem verborgen ist, der livländische Zustände kennt, daß nämlich ein Bedürfniß nach Theilnahme an den Synoden nur in gewissen Schichten der sog. Gebildeten, die alle zu den bevorrechteten Ständen gehören, vorhanden ist, hat K. denn auch dazu verleitet, auf eine ganz demokratisch gefärbte Unterlage einen Vorschlag zu bauen, der ganz den Charakter eines exclusiven, und zwar nicht kirchlichen, sondern weltlichen Aristokratismus trägt. Die Gemeinden, in denen solch Bedürfniß nicht vorhanden ist, namentlich Esten und Letten, werden denn auch ohne Weiteres von den gewünschten Synoden ausgeschlossen.

II.

Wenden wir uns nunmehr zur Arbeit des Pastors Hörschelmann! 1)

Diese ruht, im Unterschiede von der soeben betrachteten auf durchaus anderen Verfassungsanschauungen, hat auch keineswegs ein so weitreichendes Ziel — die völlige Umgestaltung unserer bestehenden Verfassung. Sie beschränkt sich auf den einen Punkt, unsre Predigersynoden durch Zugiehung des Laienelements umzugestalten. Da die livl. Synode von 1863 sich bereits für Beibehaltung der bisherigen Predigersynoden entschieden und nun die Anbahnung gemischter Synoden, neben den bisherigen, ins Auge zu fassen empfohlen hat, so können wir die Frage nach der Umgestaltung der Predigersynoden, welche den Hauptgegenstand der Hörschelmann'schen Arbeit ausmacht, bereits als erledigt ansehen und uns darum in der Kritik derselben kürzer fassen.

Nachdem H. einleitend über die Verfassungsfrage — als eine brennende — sich ausgesprochen, hebt er nur einen Punkt aus derselben heraus, nämlich die Synoden, und zwar in Beziehung auf ihre Stellung im kirchlichen Organismus und auf ihre Zusammensetzung. Mitbetheiligung der Laien an den Synoden hält er für zweckmäßig und heilsam, aber eine kirchenregimentliche Stellung, ja selbst einen Antheil an der Legislative will er denselben nicht zugewiesen wissen. Ihre Befugniß soll nur die des Berathens und der Zustimmung, der Beschwerde und Antragstellung sein. Dennoch aber veripricht sich H. aus dieser Betheiligung der Laien großen Segen, weil dadurch auch die Gemeinde zu ihrem Rechte, und in der Synode die Einheit der Kirche in der Vielheit ihrer Glieder zur Erscheinung käme. Zur Begründung seiner Ideen geht H. auf die Schrift und die Geschichte der Synoden zurück. Die von ihm betrachteten Schriftstellen aber constatiren zwar, daß im apostolischen Zeitalter Gemeindeglieder (*αδελφοί*) zu den Berathungen der Apostel hinzugezogen worden und Gemeindeversammlungen Statt gefunden, sie sagen aber nichts Bestimmtes über das Wie dieser Mitwirkung der Gemeinde. Dabei ist ferner nicht zu übersehen, daß das „von den Aposteln vertretene Kirchenregiment“ eine so einzigartige Stellung einnimmt, wie kein späteres. Die angeführten Stellen aus Tertullian und Cyprian bezeugen gleichfalls nichts Genaueres darüber, was der

1) Dieselbe liegt gedruckt vor uns in der Dorpater Zeitschrift für 1864 Heft 1 S. 14—34 und hat den Titel: über Betheiligung der Laien an den Synoden.

omnis plebs durch seine Präsenz bei den Synoden der ältesten Kirche für eine Stellung gehabt. Jedenfalls steht fest: Mit der Ausbildung des Episkopats sind die Synoden oder Concilien nur Versammlungen von Bischöfen. Luther und die Reformatoren haben sich, wie H. anführt, zwar ebenfalls für Theilnahme der Laien an den Synoden ausgesprochen, es kam aber nirgends zu solchen gemischten Synoden. Erst in der Neuzeit hat man in lutherischen und unirten Landeskirchen, die H. namhaft macht, die bei den Reformirten ausgebildete Synodalverfassung mit der lutherischen Consistorialverfassung zu combiniren versucht. Auf den Segen dieser Synoden, insbesondere in Baiern, werden wir gewiesen, und eine Menge Aussprüche namhafter kirchlicher Männer werden angeführt, die sich günstig für dieselben aussprechen. Aus diesen Erörterungen folgert nun H. weiter, daß auch für unsre Verhältnisse solche gemischte Synoden zeitgemäß seien. Mit Beziehung auf die im Dorpater Tagesblatt (1863 Nr. 171, 173 und 174) erschienenen Artikel zur Kirchenverfassungsfrage erscheint es ihm aber nicht ausreichend, mit jenen Artikeln nur Errichtung eines Presbyterii in der Localgemeinde und Erweiterung der Generalsynode in Vorschlag zu bringen. Das Hauptbedürfniß in unserer Gemeinde sei vielmehr Theilnahme der Laien an den Synoden. Da fragt sich nun, wie solche Theilnahme bewerkstelligt werden soll? Es seien zwei Wege möglich. Entweder könne man Laien zu den bestehenden Prediger-Synoden hinzuziehen, oder in den gemischten Synoden neue, aus weltlichen und geistlichen Delegirten zusammengesetzte Verfassungsorgane gründen. H. findet den ersten Modus zweckmäßiger und sucht die gegen eine Zuziehung der Laien zu den Predigersynoden im Dorpater Tagesblatt Nr. 171 erhobenen Bedenken zu widerlegen. Die bisherige Bestimmung der Synoden, brüderliche Conferenzen von theologischem Character zu sein, ließe sich ganz wohl mit der Gegenwart der Laien vereinigen, da das wissenschaftlich-theologische Interesse auch jetzt schon von dem practischen überwogen werde. Ohnehin brauchten die gemischten Synoden nur alle drei Jahre zusammenzutreten, und alle zwei Jahre könnte eine Predigersynode gehalten werden. Sollte sich aber dieser Weg als unthunlich erweisen, so müßten, neben den Predigersynoden, neue gemischte Synoden, bestehend aus geistlichen und weltlichen Delegirten, ins Leben treten. In Beziehung auf die Frage nach dem Modus der Laienbethätigung und namentlich wer die weltlichen Vertreter zu wählen habe, — verlangt H. zunächst Errichtung von Presbyterien in den Localgemeinden,

die aus einer Verschmelzung des Kirchenconvents mit den Gemeindeältestenversammlungen zu bilden wären. Jedes Presbyterium habe, falls die bisherigen Synoden zu gemischten umgestaltet würden, einen Laienvertreter zu wählen. Bestände die gemischte Synode nur aus Delegirten, so hätten in den Wahlkreisen die dazu gehörigen Presbyterien einen weltlichen, und die Geistlichkeit dieses Kreises einen geistlichen Deputirten zu wählen und dabei insbesondere die Kirchenvorsteher zu berücksichtigen. Die Nationalen werden ausgeschlossen, wenn sie kein Deutsch verstehen. Als Qualification für die Wählbarkeit sind christlicher Wandel und Theilnahme am Cultus und Abendmahl ausreichend.

Zu Allem dem bemerken wir Folgendes:

1) Trotz der Gründe H's müssen wir dabei bleiben, daß unsre bisherigen Synoden ihren Character und Segen durch Theilnahme der Laien verlieren und aufhören würden, brüderliche Conferenzen mit theologischem Character zu sein. H. schlägt allerdings dies theologische Moment sehr gering an. Wir aber halten es für ein trauriges Zeichen der Zeit, wenn die wissenschaftlich-theologischen Interessen auf Predigersynoden von einem einseitigen Practicismus verdrängt werden. Der Vorschlag: die gemischten Synoden nur etwa alle drei Jahre zu halten, um dadurch zwei Jahre dem Sonderinteresse der Pastoren Rechnung zu tragen, ist völlig unpractisch, weil dadurch die Einheit der Synodalverhandlungen zerrissen würde. Die gemischten Synoden müßten also jedenfalls ganz abge sondert von den Predigersynoden bestehn.

2. Daß eine gemischte Synode sich in den von H. gewünschten Grenzen halten werde, scheint uns undenkbar in unserer Zeit. Mag man ihr auch keine kirchenregimentliche Stellung zuweisen, wie bei den Reformirten, irgend einen Antheil an der Legislative muß sie haben. Auch müssen ihre Beschlüsse, wo es sich z. B. um Einführung kirchlicher Bücher handelte, maßgebend und bestimmend sein. Das ist auch bei der von H. so sehr überschätzten bairischen Synode der Fall.

3. In Beziehung auf die Wahl der Laienmitglieder zur Synode stimmen wir H. bei, wenn er sagt: sie solle von den zu errichtenden Presbyterien der Localgemeinde ausgehn. So lange aber diese nicht mit gesetzlicher Autorität existiren, kann natürlich eine Synode nicht zusammentreten. Sind auch die Anhaltspunkte in den Gemeindeältestenversammlungen gegeben, so haben diese noch lange nicht die gesetzliche Autorisation von Presbyterien.

Auch sind die städtischen Kirchenverwaltungen und Kirchen-Collegien in unsern Provinzen, wie sie seit Alters existiren, nichts anders als Ältesten-Collegien.

III.

Prof. Dr. v. Dettingen beginnt in seinen Thesen ¹⁾ zweckmäßig mit der Organisation der Localgemeinde. Die Verfassung der Kirche hat in der Verfassung der Gemeinden ihren Grund; jede Synodalverfassung setzt eine Presbyterialverfassung voraus. Von letzterer handeln die vier ersten Thesen, und zwar stellt der Verf. in den beiden ersten Thesen allgemeine Grundsätze auf und giebt in der dritten und vierten ein klares Bild, wie er sich das Presbyterium organisiert denkt und was ihm für eine Befugniß zuzuschreiben sei. Die allgemeinen Grundsätze der beiden ersten Thesen billigen wir vollkommen und haben dazu nichts zu bemerken.

Mit der dritten These betritt v. Dettingen das eigentliche Gebiet der Praxis. Für die *externa ecclesiae* will er und zwar mit vollem Recht die bisherigen Kirchen-Convente beibehalten wissen. Für die innerkirchlichen Fragen ist das gegenwärtige Institut der Kirchenvormünder vom *pastor loci*, in Uebereinstimmung mit dem Kirchenvorstande, zu einem ständigen Collegio (das in These 4 Presbyterium genannt wird), auszubilden und zur Berathung kirchlicher Angelegenheiten, namentlich in Kirchenzuchtfragen herbeizuziehen. D. will — wie er das in Artikel II zur Kirchenverfassungsfrage (Tagesbl. 1863 Nr. 173) weiter ausführt, die localen geistlichen Fragen, besonders aus der Sphäre der Kirchenzucht und der eventuellen Verweigerung der kirchlichen Segnungen von diesem Collegio verhandelt wissen. Daher verlangt er mit Recht, daß diese Presbyter von den Familienhäuptern der Gemeinde und nicht vom Kirchen-Convent gewählt werden. In der vierten These wird die Competenz dieses Presbyterii bestimmt.

Auch mit dem Inhalt dieser Thesen stimmen wir sachlich ganz überein und freuen uns, daß v. D. die Kirchenverfassung auf den soliden Unterbau einer durch Presbyterien organisierten Verfassung der Localgemeinde gegründet wissen will. Ohne Presbyterien schweben in der That alle gemischten Synoden in der Luft und sind gar nicht als Repräsentation der Gemeinde anzusehen.

1) Zum bessern Verständniß dieser im Synodalprotokoll von 1863 abgedruckten Thesen können wir die drei im Dorpater Tagesblatt 1863 Nr. 170 — 174 von demselben Verf. erschienenen Artikel zur Kirchenverfassungsfrage zu Rathe ziehen.

Will man also eine Verfassung mit synodalem Charakter, so sind zunächst die Presbyterien und dann erst Synoden in Angriff zu nehmen und herzustellen. Daß ferner der bisherige Kirchen-Convent in seiner Befugniß für die *externa* beibehalten, dem Presbyterio aber das Gebiet der *interna* und namentlich die Kirchenzuchtfragen in Gemeinschaft mit dem Pastor zugewiesen werden, billigen wir vollkommen, so wenig auch dieses Betonen der Kirchenzucht denen zuzagen wird, welche in unsern Tagen für Synodalverfassung und Vertretung der Gemeinden schwärmen. Dem Pastor erwächst gerade in den schwierigen Verhältnissen, wo es sich um Verweigerung kirchlicher Segnungen handelt, an einem solchen Presbyterio eine Stütze, die Gemeinde aber ist gegen etwaige Willkühr von Seiten der Pastoren geschützt. Ebenso stimmen wir den Bestimmungen über die Competenz dieses Presbyterii vollkommen bei. Auch daß das Vormünder-Institut in unsern Landgemeinden durch das denselben zugewiesene Aufsichtsrecht über das sittliche und religiöse Leben der Gemeinde einen Anhaltspunkt für die Bildung eines Presbyterii bietet, ist gewiß. Doch darf nicht übersehen werden, daß es, selbst wenn die Kirchenvormünder wirkliche Presbyter wären, nicht ausreicht, sondern vielfach umgestaltet und completirt werden müßte. v. D. hat in seinem zweiten Artikel zur Kirchenverfassungsfrage (Dorp. Tagesbl. 1863 Nr. 173) schon darauf hingewiesen, daß die Wahl der Kirchenvormünder von den Familienhäuptern der Gemeinde ausgehen und die Qualifikation zu solchem Amte an Bedingungen geknüpft werden müßte. Auch schlägt er in These 4 eine Verpflichtung auf den Katechismus vor, was wir Alles billigen. Aber die Zahl der Kirchenvormünder ist zu klein, zum Presbyterio müssen mehr Personen gehören, es müssen also die Schulmeister, oder andere Gemeindeglieder noch hinzugezogen werden. Ferner existiren die Kirchenvormünder nur für die Bauergemeinden, das Presbyterium muß aber für die ganze Gemeinde Geltung haben. Es müßten also wenigstens die Kirchenvorsteher und wo möglich noch einige Glieder der deutschen Gemeinde zum Presbyterio gehören. Dann aber müßte die Kirchenvorsteherwahl nicht mehr vom Convente abhängen. Eine Hauptfrage aber ist: wie denn ein kirchengesetzlich anerkanntes, mit fester Normirung seiner Rechte und Pflichten versehenes Presbyterium zu beschaffen ist? v. Dettingen bleibt in These 3 dabei stehen: daß die Pastoren, in Uebereinstimmung mit dem Kirchenvorstande, das Kirchenvormünder-Institut zu einem Ältesten-Collegium (Presbyterium) auszubilden haben. In ähnlicher Weise hat

sich auch unser verehrter Praeses Synodi (cf. Syn.-Prot. § 23) ausgesprochen. „Schon seit 20 Jahren sei die Heranbildung eines Presbyterii auf der livl. Synode angeregt worden. Auch jetzt noch sei er der Ansicht, daß zum Behuf eines gesunden Unterbaues für die Kirchenverfassung, die Pastoren ihre Arbeit damit beginnen müßten, Presbyterien heranzubilden zu helfen.“ — Wir geben gern zu, daß für diese Heranbildung noch nicht genug geschehen ist, schon aus dem Grunde, weil nicht jeder Pastor die Gabe und Fähigkeit hat für diese Arbeit. Wir wissen aber auch, daß eine große Zahl von Pastoren, namentlich im Estnischen Livland, Ältestenconferenzen mit Kirchenvormündern und Schulmeistern halten, in denen die Gemeinde-Angelegenheiten quoad interna besprochen werden, wie sie denn diese Männer auch als Helfer bei der Seelsorge brauchen. Aber das „Heranzubilden“ wird nie zu etwas führen, so lange dies Ältesten-Collegium nicht verfassungsmäßig als Presbyterium anerkannt ist. Dies ist darum das dringendste Bedürfnis, da eine Maßregel, wie die Einführung eines Presbyterii, das der Synodalverfassung erst die Grundlage giebt, nicht Sache der Pastoren, sondern der kirchlichen Gesetzgebung sein muß. Findet sich nun in den Landgemeinden in dem Vormünder-Institut ein Anhalt zur Anknüpfung an das Bestehende, wie stehts in den Stadtgemeinden unserer baltischen Lande? Mit Ausnahme der wenigen neugrundeten Gemeinden, die auf Grund der Kirchenordnung eine Gemeindeversammlung und einen von der Gemeindeversammlung gewählten Kirchenvorstand haben, welcher sich allenfalls zu einem Presbyterio umgestalten ließe, liegt in den Stadtgemeinden unserer Lande alle Leitung und Verwaltung der Kirche in den Händen der bürgerlichen Obrigkeit. Die Kirchengemeinde und die bürgerliche Commune fallen ganz zusammen; die Kirchenvorstände u. s. w. sind Beamte der Commune, und es findet sich nicht der geringste Anhaltspunkt für ein Presbyterium, das der Pastor „heranzubilden“ könnte. In kleinen Städten mag es noch möglich sein, freiwillige Helfer in jenen Beamten zu gewinnen; in größeren aber läßt sich auch das nicht durchführen. Und doch ist das Bedürfnis hier ebenso groß als in den Landgemeinden. Wir verkennen keineswegs den Ernst, welcher der Mahnung, daß die Pastoren arbeiten sollen für die gewünschte Heranbildung eines Presbyterii, zum Grunde liegt. Aber wir täuschen uns darüber nicht, daß dieser Weg nicht zum Ziel führt. Geschieht für die Einführung der Presbyterien nichts auf dem Wege der Gesetzgebung, so bleibt die Sache, die Pastoren

mögen nun viel oder wenig für die „Heranbildung“ thun, ad graecas calendas vertagt.

In These 5—7 handelt v. Dettingen von den bisherigen Predigersynoden. Diese sollen in ihrer gegenwärtigen Gestalt erhalten bleiben. Damit sind indessen selbstverständlich gemischte Synoden nicht ausgeschlossen, wie das ausdrücklich später, in einer Redactionsanmerkung zum Hirschelmannschen Aufsatz, ausgesprochen ist (cf. Dorp. Zeitschr. 1864, Heft 1 S. 34). Wir stimmen dem Verf. bei, können aber die von ihm vorgeschlagene Hinzuziehung der weltlichen Glieder aller kirchlichen Behörden nicht für begründet halten. Diese könnte leicht zu Inconvenienzen führen, da namentlich die Oberkirchenvorsteher zu den höchsten Würdenträgern des Landes gehören und durch eine solche Theilnahme an der Synode genirt sein möchten. Die in These 7 vorgeschlagene Modification der Sprengelsynoden finden wir weniger bedenklich, obgleich wir auch sie nicht für nothwendig achten.

Die achte These, welche sagt, daß eine vollkommen ausgestattete Synodalverfassung so lange unausführbar erscheint, als eine kirchlich-organisirte Gemeindeverfassung fehlt, enthält eine sehr beachtenswerthe Wahrheit, die allen unreifen und unzeitigen Verfassungsprojecten entgegen tritt. Wenn aber v. Dettingen hinzufügt: die Synodalverfassung sei als wünschenswerthes Ziel zu erstreben; wenn ferner auch die livl. Synode von 1863 die Anbahnung gemischter Synoden empfiehlt und sie damit für nothwendig erklärt, so scheint uns hierin doch ein Impuls zu liegen, Hand an das Werk zu legen, um vor Allem darüber klar zu werden, was zunächst zu geschehen habe. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen müssen.

Der neunten These über bessere Zusammensetzung der General-Synode stimmen wir ganz bei.

Betreffend die Vorschläge der These 10, daß dem formell-juridischen und bürokratischen Character der Consistorien durch Ausbildung des Instituts der Kirchenvisitationen und durch Erweiterung der bischöflichen Macht des Generalsuperintendenten eine Schranke gesetzt werde, so sind wir im Allgemeinen nicht dagegen, ja wir meinen sogar, daß mit dem möglichen Weise erstarkenden synodalen Element eine Erweiterung des episcopalen sich ganz wohl vereinigen lasse. Nur erscheint uns die Sache, selbst nach den Erörterungen des Verfassers im Dorpater Tagesblatt (Nr. 174

vom Jahre 1863) noch nicht erschöpfend genug behandelt. Sie muß jedenfalls noch genauer und allseitiger beleuchtet werden, ehe man ein Endurtheil über dieselbe abgeben kann.

Dem in These 11 ausgesprochenen Wunsche, wegen Vereinigung von Stadt- und Land-Consistorien, so wie der Stadt- und Land-Synoden, stimmen wir bei, zweifeln aber an der Erfüllung desselben, da, wie sich neuerdings in der Justizreformfrage gezeigt, der Antagonismus zwischen Stadt und Land, der die ganze livländische Geschichte durchzieht, fast unüberwindlich scheint.

Auch gegen den in These 12 ausgesprochenen Vorschlag zur Errichtung eines baltischen Oberconsistorii, haben wir nichts einzutwenden. Indessen wird die Realisirung der Sache ganz davon abhängen, wie die Justizreformfrage sich entwickeln und abschließen wird.

IV.

Wir haben im Vorhergehenden versucht, die uns zugewiesenen Arbeiten gewissenhaft zu prüfen und sind uns dessen bewußt, nur das sachliche Interesse im Auge gehabt zu haben. Fassen wir das Resultat dieser Prüfung kurz zusammen, so können wir weder in den theoretischen Begründungen noch in den praktischen Vorschlägen des Kauzmannschen Aufsatzes etwas finden, was eine wirkliche Synodalverfassung anzubahnen vermöchte. Die Hörschelmansche Arbeit, obgleich wir mit ihren Anschauungen im Einzelnen hin und her übereinstimmen konnten, bot aber schon deshalb für unsern Zweck nichts dar, weil der in ihr enthaltene Vorschlag durch den Synodalbeschuß von 1863 bereits erledigt ist. Nur die Thesen des Prof. v. Dettingen enthalten viele bemerkenswerthe Momente. Darum sind wir auf sie ausführlich eingegangen und haben an dieselben anknüpfend, unsere Anschauungen über die vorliegende Frage bereits vielfach im Einzelnen ausgesprochen. Nun aber haben wir noch das Einzelne zusammenzufassen, und in aller Kürze positiv darzulegen, wie wir zur Synodalverfassung stehen, und auf welchem Wege wir das Zusammenkommen einer solchen allein für möglich halten.

Aus unsrer bisherigen Betrachtung hat sich herausgestellt, daß gemischte Synoden, welche zum Wesen der Synodalverfassung gehören, nur ausführbar sind unter der Voraussetzung gesetzlich autorisirter Presbyterien, welche die Laienmitglieder zur Synode zu wählen haben. Gemischte Synoden anbahnen heißt also: Presbyterien anbahnen. Dazu reicht aber, wie wir

oben nachgewiesen, das „Heranbilden“ von Seiten der Pastoren nicht aus, wie denn überhaupt die Einführung einer Verfassung nicht Sache der Presbyternoden sein kann. Wie aber gelangt man zu Presbyterien? Der kürzeste Weg wäre freilich, wenn das Kirchenregiment die Sache in die Hand nähme. Aber dazu möchte, da eine Presbyterial- und Synodal-Ordnung doch eine völlige Umgestaltung der bisherigen Verfassung involvirt, den Consistorien die Competenz fehlen. Nach dem bestehenden Gesetz kann das vielmehr nur durch eine General-Synode geschehen. Da liegt nun aber auf der Hand, daß diese ohne genügende Vorlagen nichts zu Stande bringen kann. Eine Hauptfrage also ist die: wie sind diese Vorlagen, welche in einem förmlichen Entwurf der neuen Ordnung zu bestehen haben, zu beschaffen? Nach unsrer unmaßgeblichen Meinung sagen wir: nur durch sogenannte Vorschynoden, die aus geistlichen und weltlichen Delegirten bestehn. Somit könnte es fast scheinen, daß der von uns gemißbilligte Kauzmannsche Vorschlag, gleich mit gemischten Synoden anzufangen und diesen den weitem Ausbau der Kirchenverfassung zu überlassen, am schnellsten zum Ziele führe? Wir antworten: keineswegs, und könnten das: duo si dicunt idem, non est idem geltend machen. Aber was wir vorschlagen, ist nicht einmal idem, sondern aliud. Kauzmann will gemischte Synoden, in deren Hände die kirchlichen Autoritäten alle ihre Rechte niederlegen sollen, damit diese Synoden, die als von den Kirchenconventen gewählt, nicht einmal eine Gemeinderepräsentation sind, die neue Verfassung herbeiführen. Wir wollen nur Vorschynoden, welche ausschließlich den Zweck haben, die nöthigen Vorarbeiten zu liefern, ohne selbst irgend eine legislative Macht zu besitzen. Vielmehr müßten ihre Arbeiten noch der Prüfung der Autoritäten, welche sie berufen, unterstellt sein, weshalb sie auch kirchliche Gesetzcommissionen heißen könnten.

Wer aber hat diese Gesetzcommissionen zu berufen — und wann tritt die Nothwendigkeit ihrer Berufung ein? Vor allen Dingen scheint uns nothwendig, daß in den bisher berechtigten Corporationen sich das Bedürfnis nach einer neuen Ordnung der Kirche allseitig constatare. Wie es heißt, soll ja unter den Gebildeten ein solches Bedürfnis vorhanden sein, und die livländische Synode hat sich 1863 für eine Anbahnung gemischter Synoden entschieden. Sprechen sich nun die verfassungsmäßigen Stände (Ritterschaft und Städte) für eine Synodalordnung aus, und stimmt das Kirchenregiment dem zu, so haben die bisher in der Kirche Berechtigten zur Realisirung der-

selben das Nöthige zu thun. Wir bemerken hierbei nochmals, daß es sich nicht handelt um eine völlige Einführung der reformirten Kirchenverfassung, welche, als mit der reformirten Kirche und deren Anschauungen verwachsen, sich gar nicht auf die luth. Kirche ohne Weiteres übertragen läßt, sondern nur um eine Combinirung der Consistorialverfassung mit synodalen und presbyterialen Elementen, durch welche die Gemeinden zu einer größern Activität in Kirchen- und Gemeindefragen gelangen. Der Schwerpunkt des Kirchenregiments braucht deshalb auch gar nicht in die Synoden verlegt zu werden; aber ganz ohne Antheil an der Legislative dürfen die gemischten Synoden allerdings nicht bleiben. Erkennt doch selbst der consistorial-conservativ gehaltene neueste Entwurf einer Synodalordnung für Sachsen einen solchen an und macht die Promulgation neuer Gesetze und Einrichtungen von der Genehmigung der Synode abhängig. Also vorausgesetzt, daß ein allgemeines Bedürfnis vorhanden und die Nothwendigkeit seiner Befriedigung anerkannt ist, so haben die bisherigen Träger der kirchlichen Gewalt höhern Orts sich die Erlaubnis zur Berufung der Vorschynoden auszuwirken, nach erfolgter Erlaubnis diese einzuberufen und ihnen, unter Angabe der leitenden Gesichtspunkte, die Ausarbeitung eines Entwurfs aufzutragen, welchen sie nach geschעהer Beprüfung und Genehmigung durch das Kirchenregiment (wobei selbst etwaige Emendationen vorbehalten bleiben) als ihre Vorlage der General-Synode zu unterbreiten haben. Diese Vorschynoden dürften übrigens, weil sie den Charakter von Gesetzcommissionen tragen, nicht gar zu viel Mitglieder haben. Etwa 20 Geistliche, die von der Synode gewählt sind, und 20 Laienputirte reichen vollkommen aus. Was den Wahlmodus der Letzteren anlangt, so kann dieser keine besondere Schwierigkeit machen und muß den bisher berechtigten Corporationen überlassen bleiben. Die Vorschynoden sind ja noch keine Gemeinderepräsentation, welche auch erst bei bereits verfaßten Gemeinden möglich ist, sondern Versammlungen sachverständiger Männer, jener *laici idonei*, wie Melancthon sagt, *qui propter honestos mores, gravitatem et eruditionem idonei consentur*, weshalb allerdings dafür gesorgt werden muß, daß nur geeignete Personen gewählt werden, sowohl von der Ritterschaft, als den Städten. Sind auf diese Weise die Vorlagen beschafft, so petitionire man um eine General-Synode, und suche dahin zu wirken, daß diese, schon wegen der Wichtigkeit des Zwecks, wenigstens ausnahmsweise besser, d. h. so zusammengelegt werde, daß auch die Gemeinden in derselben Vertretung finden.

Nimmt nun die General-Synode die Sache an und acceptirt eine Synodal- und Presbyterialordnung, dann erst erhält diese Gesetzeskraft und kann wirklich ins Leben treten ¹⁾.

Dieser Weg mag schwierig sein und Zeit kosten, aber er ist der einzige, der ohne Verletzung verfassungsmäßiger Rechte eingeschlagen werden kann. Den berechtigten Corporationen zumuthen, ihre Rechte aufzugeben, ohne ihnen eine Garantie zu bieten für die neue Verfassung, ist durchaus unthunlich. Wenn aber, auf dem von uns bezeichneten Wege, durch eine neue Verfassung ihre Rechte auch modificirt werden, so haben sie dies Opfer nicht bloß freiwillig zum Wohl der Landeskirche gebracht, sondern dies auch in dem Bewußtsein gethan, etwas Gewisses und Bestimmtes zu erlangen für die Kirche. Wenn alle Stände einig sind, so kann man wenigstens auf diesem Wege zum Ziele gelangen und bekommt etwas Ganzes. Ist aber eine solche Einigkeit nicht zu erlangen, und wollen überhaupt die Corporationen diese Veränderungen nicht, dann möchte es das Gerathenste bleiben, daß auch die Predigersynoden ihre Verhandlungen und Berathungen über Anbahnung einer Synodalverfassung einstellen. Unter solchen Umständen sind diese Verhandlungen, obgleich eine practische Frage betreffend, viel unpractischer und weniger anstragend, als die abstract-gelehrtesten Verhandlungen über den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, oder andere metaphysische Gegenstände. Schließlich bemerken wir noch, daß für den Fall des Zustandekommens einer Synodalverfassung, selbstverständlich dafür gesorgt sein muß, daß die auf die Landesprivilegien gegründete Stellung der Kirche nicht alterirt werde.

V.

Im Obigen ist offen ausgesprochen, was Verfasser dieses in einer schwierigen Frage für das Richtige hält. Daß mein Wort größtentheils ein polemisches gewesen, lag in der Natur der Aufgabe; persönlich habe ich keine Freude an der Polemik, weil ich meine, daß durch das leidige Streiten der Diener am Wort die Gemeinden mehr verwirrt, als erbaut werden.

1) Vorausgesetzt aber ist bei diesem ganzen Vorschlage, daß sich die betreffenden Autoritäten unserer Landeskirche mit den betreffenden Autoritäten der Schwesterprovinzen zu einmütigem Handeln vereinigt haben. Denn nur auf diese Weise kommt wirklich die luth. Kirche der Ostseeprovinzen zu einer einheitlichen neuen Verfassung.

Da es mir Ernst war um eine Sache, die von der livländischen Synode empfohlen war, so habe ich meine persönlichen Anschauungen über den Charakter unserer Zeit möglichst zurücktreten lassen. Indessen kann ich nicht läugnen, daß mir eine Zeit, in welcher das Antichristenthum so reißende Fortschritte macht und das *μυστήριον τῆς ἀνομιᾶς* seiner Offenbarung entgegenreift (2 Thess. 2), wenig zu Verfassungsänderungen angethan zu sein scheint. Es wird in den gewiß nicht mehr gar zu fern liegenden Zeiten der großen Drangsal (Matth. 24.) nicht auf Verfassungsformen, sondern auf Geduld und Glauben der Heiligen ankommen. Weil ich aber eines- theils mit diesen Anschauungen ziemlich isolirt dastehe, andernteils auch daran festhalte, daß, weil uns über Zeit und Stunde des Endes, die sich der Vater vorbehalten, nichts Gewisses geoffenbart ist, es der Christen Beruf bleibt an Sions Mauern zu bauen, so habe ich mich bemüht zu reden und Vorschläge zu machen, wie Jemand, der noch eine längere Zukunft der Kirche im diesseitigen Weltlauf voraussetzt. Sieht also der Herr seiner Kirche noch Zeit zum Ausbau und zur innern Einrichtung ihres Hauses auf Erden, verzicht Er noch mit seinem Kommen, bei welchem Er sein Reich bauen wird ohne Menschenhand (Dan. 2, 34. u. 44.), so dürfen seine Knechte nicht unthätig sein. Eine auf Presbyterialordnung gegründete synodale Organisation der Kirche möchte aber gerade das beste Mittel sein, um uns vor den Experimenten eines liberal-kirchlichen Constitutionalismus, der die Verfassung der Kirche auf breitester, demokratischer Grundlage aufbaut, zu bewahren. Wer nur einigermaßen die Zeichen der Zeit versteht, dem kann es nicht entgehen, daß, sobald jene modernen, vom politischen Liberalismus auf die Kirche übertragenen Verfassungstheorien sich verwirklichen, die Kirche, sammt Lehre, Cultus und Sitte, der wüthendsten Massenherrschaft anheimfallen muß. Leider ist aber auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, die inhaltleere, formale Phrase zu einer herrschenden Macht geworden, die fast eine magische Wirkung ausübt. Die Geister werden vielfach mit einem Nebeldunst umflort, der alle Klarheit des Blickes trübt, so daß nicht bloß die Kurzsichtigen in dem Schwindel für einen Fortschritt in infinitum, nicht merken, wo es mit ihren Bestrebungen hinaus will, und darum in der Ueberzeugung leben, für das Wohl der Kirche zu wirken, sondern daß selbst die begabteren Leiter dieser Richtung sich in so widersprechenden Anschauungen bewegen, daß ein nüchterner Verstand eine solche Unklarheit gar nicht einmal verstehen kann. Während man z. B. sich

nicht scheut, die Gottmenschheit und die Thatsache der Auferstehung Jesu zu läugnen und geradezu ausspricht: der Geist der Gemeinde sei der auferstandene, lebendige Christus (Schenkel), preist man doch den Sieg des ewigen Geistes, den Christus vollbracht, meint damit den Kern des Christenthums erfaßt zu haben und darum besonders berufen zu sein, gerade für das Verfassungsleben der Gemeinde, in deren Vergötterung man versunken ist, thätig sein zu müssen, um dann doch schließlich denen, welche von dem „Reich der Innerlichkeit, Wahrheit und Freiheit“, keine Ahnung haben, zur Herrschaft in der Kirche zu verhelfen. Diesem trunkenen Gebahren gegenüber, erscheint jener klare Unglaube, der „mit Ablehnung aller übernatürlichen Hilfsquellen den Menschen allein auf sich selbst stellt und sich durch Anlehen beim Jenseits nicht täuschen will“ (Strauß), viel nüchterner und ehrlicher, weil er weiß, was er will. Er hat darum das negative Verdienst, indem er die Nebel jener Phrasentheologie zerstreut, klar zu machen, daß zwischen dem Christenthum der Schrift und Kirche und der Humanitätsreligion der modernen Bildung, zu welcher die Christusreligion fortgebildet werden soll, kein vermittelndes Abkommen zu treffen ist. Je mehr aber die Kirche in Gefahr ist, gerade auf dem Verfassungsgebiet von jenen nebelhaften Richtungen übersluthet, oder vom Unglauben angegriffen zu werden, desto mehr wird es Noth thun, dem Rechnung zu tragen, was jenen Verfassungsbestrebungen den Schein der Berechtigung giebt, d. h. die Kirche wird allen Ernstes daran gehen müssen, den Mängeln der Kirchenverfassung abzuweichen, um durch größere Mitbetheiligung der Gemeindeglieder an den Angelegenheiten der Kirche gerade den noch vorhandenen Kern der Gläubigen in größere Activität zu setzen.

Jedenfalls würde eine Synodalverfassung, welche Presbyterien, die auf Zucht und Sitte wirken, zur Grundlage hat, zeitweilig von großem Segen sein. Die wilden Wasser werden sich aber dennoch nicht dämmen lassen, und der bisherige Schutz des Staatskirchentums, der gewiß viel Mißliches mit sich geführt und oft verleitet hat, Fleisch für seinen Arm zu halten, wird bald genug dahin fallen. Die Trennung von Kirche und Staat, in welcher Einige nur Heil hoffen, während Andere nur Unheil von derselben fürchten, wird sich vollziehen zur Ueberraschung Beider, weil sie weder den Hoffnungen, noch den Befürchtungen zunächst entsprechen wird. Darauf muß die Kirche gefaßt sein und sich durch zweckmäßige Verfassungsformen im eigenen Hause so gut einrichten, als es geht. Für lange

Zeit wird das freilich auch nicht vorhalten, denn die selbstständige und innerhalb der bestehenden Landesgesetze freie Kirche wird zu einer vogelfreien werden, sobald die Willkür der Gesetzlosigkeit mit ihrer Logik der Thatfachen erst zur vollen Herrschaft gelangt ist. Dann werden die Zeiten gekommen sein, in welcher für die, welche das Malzeichen des Thiers nicht annehmen, kein gesicherter Besitzstand auf Erden ist (Apoc. 13, 17.). — Wie viel Zeit bis dahin vergehen wird, wissen wir nicht, darum aber gilt es, wirken, so lang es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann. Darin liegt das Recht und die Pflicht an dem Verfassungsbau zu arbeiten. Und je mehr es einer Landeskirche gelingt, dies Werk im ächt kirchlichen Geiste zu vollziehen und sich vor dem Phrasennebel des Gemeindeprinzips zu bewahren, je mehr die Verfassung dahin wirkt, daß Amt und Gemeinde in lebendiger Wechselwirkung einander Handreichung thun, desto gesegneter wird die Frucht sein. — Bei allen Verfassungsbestrebungen aber ist nicht zu vergessen, daß die Kirche Christi, als Gemeinde der Heiligen, nicht gebaut ist auf Verfassungsformen, sondern auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus selbst der Eckstein ist. Solange wir festhalten an dem reinen Wort und dem schriftmäßigen Gebrauch der Sakramente, wirkt auch der heilige Geist den Glauben, und: *ubi spiritus sanctus, ibi ecclesia*. Der Herr, welcher die Seinen durch den heiligen Geist versiegelt auf den Tag der Erlösung, spricht darum zu Seiner Gemeinde, so sie festhält an seinem Wort: Dieweil du hast behalten das Wort meiner Geduld, will ich dich auch behalten vor der Stunde der Versuchung, die über den Erdkreis kommen wird (Apoc. 3, 10.). In dieser Hoffnung kann die Kreuzkirche des Herrn auch die Zeichen der letzten Drangsal kommen sehen und getroßt bleiben; denn wenn solches anfähet zu geschehen, spricht der Herr, so hebet eure Häupter auf, denn eure Erlösung naht. (Luc. 21, 28.).

Zur Erklärung von Deut. XXXII.

Von Prof. Dr. Volk.

Seit dem Erscheinen meiner Abhandlung über Deut. XXXII (Mosiscanticum cygneum denuo illustr. Nordl. 1861) sind zwei Bearbeitungen desselben Kapitels in die Öffentlichkeit getreten, die eine von Ad. Hermann Heinrich Ramphausen: das Lied Moses Deut. 32,

1—43 erklärt, Leipzig 1862, die andere von Keil im zweiten Bande des von Keil und Delitzsch herausgegebenen „biblischen Commentars über das alte Testament“ S. 536—558. So wenig mich auch die eingehende und gründliche Monographie Ramphausens, nach welcher das in Frage stehende Lied im achten Jahrhundert v. Chr. entstanden sein soll, in dem Festhalten an der Autorschaft Moses irre machen konnte, um so mehr sehe ich mich veranlaßt, dankbar zu bekennen, in Betreff der Erklärung zweier Stellen durch seine Gegenargumente des Irrthums überführt worden zu sein. Es sind die Stellen B. 28—31, und in B. 36 die Schlussworte: **אִם עֲצִיר וְעֹוֹר**. Der Wichtigkeit des Liedes wegen sei es mir verstatet, ausführlicher auf diese Stellen einzugehen. Ich lasse zunächst eine Uebersetzung des ganzen Abschnittes von B. 26—B. 36 folgen.

- B. 26. Ich würde sprechen: Ich will sie hinwegblasen,
Will ihr Gedächtniß unter den Menschen vertilgen,
B. 27. Wenn ich nicht den Unmuth über den Feind scheuete,
Daß ihre Widersacher es verkennen möchten,
Daß sie sagen möchten: Unsere Hand ist hoch gewesen,
Und nicht Jehova hat alles dieses vollbracht.
B. 28. Denn ein Volk verloren an Rath sind sie,
Und nicht ist in ihnen Verstand.
B. 29. Wenn sie weise wären, würden sie dies einsehen,
Würden ihr Ende bedenken.
B. 30. Wie könnte Einer Tausend verfolgen
Und Zwei Zehntausend in die Flucht jagen,
Wäre es nicht, weil ihr Fels sie verkauft
Und Jehova sie überliefert hat.
B. 31. Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels,
Deß sind unsre Feinde Richter.
B. 32. Denn vom Weinstock Soboms ist ihr Weinstock
Und von den Gefilden Gomorrhas;
Ihre Beeren sind Giftbeeren,
Bittere Trauben haben sie.
B. 33. Drachengift ist ihr Wein
Und grausige Otterngalle.
B. 34. Ist dies nicht bei mir verborgen,
Versiegelt in meinen Schatzkammern?
B. 35. Mein ist Rache und Vergeltung
Zur Zeit, da wanken wird ihr Fuß;
Denn nahe ist der Tag ihres Verderbens
Und es eilt das über sie Verhängte.
B. 36. Denn Jehova wird Recht schaffen seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen,
Wenn er sehen wird, daß dahingeschwunden die Kraft
Und dahin ist Klein und Groß.

Bekanntlich gehen bei Erklärung von B. 28 ff. die Ausleger der älteren und neueren Zeit auseinander, indem die Einen die Worte **גוי אבר עציו המה** auf die Heiden beziehen, deren Thorheit und Verkehrtheit näher begründet werde, die Andern auf Israel. Ich hatte mich in meiner Eingangs erwähnten Abhandlung der ersteren Ansicht angeschlossen und den Zusammenhang der ganzen Stelle folgendermaßen gefaßt: Israel hat den Untergang verdient, aber der Heiden größere Verkehrtheit ruft das göttliche Strafgericht hervor, welches seiner Zeit dieselben treffen und das Volk Gottes ihren Händen entreißen wird. Nachdem bereits Schulz in seinem Commentar zum Deuteronomium (Berlin 1859) einigen älteren Auslegern und Baumgarten gegenüber darauf aufmerksam gemacht, daß es von vorneherein undenkbar sein dürfte, daß in dem kurzen Lied so ausführlich zu den Heiden abgeschweift sein sollte, so hat neuerdings Keil diesen Einwand wiederholt (S. 552), und auch Kamphausen äußert sich in ähnlicher Weise (S. 144). So gewichtig nun auch dieser Einwand erscheinen dürfte, so ist doch nicht sowohl er es gewesen, der mich bestimmt hat von meiner früheren Erklärung und Auffassung des Zusammenhanges abzugehen, als vielmehr die Erwägung der Schwierigkeit, welche das **אחריתם** meiner Fassung darbot. Versteht man nämlich unter dem **גוי אבר עציו** die Heiden, so ist es offenbar steif und hart, das Suffig von **אחריתם** auf Israel zu beziehen; vgl. meine frühere Uebersetzung: *Animus attenderent exitui eorum*. **אחריתם** aber ebenfalls von den Heiden zu verstehen ist schlechterdings unmöglich. Ich ziehe darum jetzt die andere Fassung, nach welcher unter **גוי** Israel gemeint ist, vor und bestimme den Zusammenhang, im Wesentlichen übereinstimmend mit Kamphausen, dahin, daß die Drohung B. 26, welche ausspricht, Israel habe augenblickliche Vernichtung verdient, durch einen Hinweis auf des abtrünnigen Volkes Unverstand gerechtfertigt wird, daß, wenn es weise wäre, in dem göttlichen Strafgerichte den Zorn Gottes über seine Untreue erkennen, sein Ende (**אחריתם**) d. h. den völligen Untergang, dem es entgegengeht, bedenken und dasselbe durch reuige Umkehr abzuwenden suchen würde. Nicht durch ihre eigene Macht — so setzt sich dann der Gedanke B. 30 fort — können ja die Feinde Israel besiegen, sondern nur dadurch, daß Jehova sein Volk ihnen überläßt. Sind ja doch die Götter der Heiden machtlos vor dem Gotte Israels, worüber die Feinde selbst entscheiden können, sofern sie die Machtbethätigung Jehova's

an ihren Göttern erfahren haben (B. 31). — So im Wesentlichen auch Keil und Knobel.

Bis hieher dürfte Alles klar sein; aber eine neue Schwierigkeit erhebt sich mit B. 32. Es fragt sich nämlich, wie das weitere **כי** zu fassen ist. Knobel und Keil coordiniren dasselbe mit dem **כי** in B. 28 und erklären: den Untergang hat Israel allerdings verdient, denn vom Weinstock Sodoms u. s. f. Wir geben die sprachliche Möglichkeit dieser Auffassung zu, glauben sie aber dennoch und zwar aus dem Grunde ablehnen zu müssen, weil, wenn man auch B. 32—35 auf Israel bezieht, sich das **כי** v. 36 in keiner Weise anschließen will. Dies beweist sowohl die Erklärung Knobel's als die Keil's, von welchen jener dasselbe als nur zur Einführung der Rede dienend ansehen will, dieser aber sich dadurch hilft, daß er dem Verbun **ידי** eine zusammenhangswidrige Bedeutung giebt. Es dürfte deshalb nichts übrig bleiben, als die Annahme Kamphausen's, welcher erst von hier ab bis B. 36 die Rede zu den Heiden abbiegen läßt. Nachdem nämlich B. 31 den Gedanken abgewiesen, als sei der Sieg der Heiden über Israel ein Sieg der Heidengötter über den Gott Israels, so widerlegen nun die Verse 32—33 den weiteren Gedanken, als sei die Liebe Jehova's zu den Heiden an ihrem Siege über Israel schuld; dem ist nicht so, lesen wir, denn vom Weinstock Sodoms ist ihr Weinstock u. s. f. Allerdings ist es bei dieser Fassung nöthig, vor B. 32 ein Zwischenglied zu ergänzen, aber mit Recht macht Kamphausen darauf aufmerksam, daß auch das **כי** B. 31 etwas unvermittelt dastehe und den Zwischengedanken verlange: Nicht die Macht der Heidengötter hat's gethan, denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels u. s. f. Jedenfalls aber ergibt sich, wie bemerkt, nur dann, wenn man B. 32—35 auf die Heiden bezieht, welchen wegen ihrer Lasterhaftigkeit und Grausamkeit das baldige Hereinbrechen des göttlichen Gerichtes angekündigt wird, ein leichter und ungezwungener Uebergang zu dem letzten Abschnitt des Liedes, beginnend mit B. 36. Denn nun bedürfen wir nicht der künstlichen, durch den Gesamtinhalt des Liedes nicht im Mindesten gerechtfertigten Auskunft von Schulz, welcher durch **עמו** und **עבריו** die treugebliebenen Glieder des Volkes bezeichnet wähnt, deren Gott schone, indem er die abgefallenen strafe (B. 35). Keil, welcher ebenfalls den ganzen Abschnitt von B. 28—B. 35 auf Israel bezogen wissen will, sucht sich durch die Bemerkung aus der Verlegenheit zu ziehen, **עמו** sei zwar Israel als Gesamtheit; aber da diese Gesamtheit aus Gottlosen und Frommen

bestehe und Gott den Frommen nur durch Bestrafung und Vertilgung der Gottlosen zu Recht verhelfen könne, so werde dadurch das Nichten seines Volkes (יָרֵן) zur Erbarmung gegen seine Knechte. Weil Israel sein Volk sei, so richte der Herr es so, daß er es nicht vertilge, sondern nur für seine Sünden strafe und seiner Knechte sich erbarme. Gegen diese Fassung ist dasselbe einzuwenden, was ich in meiner Abhandlung gegen Rosenmüller's ¹⁾ Uebersetzung von B. 36 bemerkte, daß nämlich nach dem parallelismus membrorum die Worte עֲבָדֵי יְרֵן ganz dasselbe bedeuten müssen, wie das unmittelbar folgende: עַל-עֲבָדֵי יְהִנָּחֵם. Es muß hier יָרֵן von dem Recht schaffenden Nichten verstanden werden. So auch Kamphausen. Wenn übrigens derselbe Gelehrte zu dieser Stelle bemerkt, der Verfasser des Hebräerbriefes (10, 30) habe das Nichten in einem andern Sinne gefaßt, als welcher nach dem Zusammenhang unserer Stelle von dem Dichter beabsichtigt sei, so giebt er damit zu erkennen, daß er die Hebräerstelle nicht verstanden hat. Denn wie Deut. 32, 36 verheißen ist, daß der Herr Recht schaffen wird seinem Volke, gegenüber den an ihm frevelnden Heiden, so ist der Sinn, in welchem der Verfasser des Hebräerbriefes jene Stelle citirt, ebenfalls kein anderer als der, daß Gott, als welcher die Macht und den Willen hat, zu strafen, sich seiner Gemeinde (ο λαος αυτου) annehmen wird gegen diejenigen, welche sich an ihr versündigen. κρινειν ist also an der Hebräerbriefstelle ganz in demselben Sinne gebraucht, wie Deut. 32, 36 יָרֵן, nämlich in dem Sinn des Rechtsschaffens. — Kehren wir nun in den Zusammenhang von Deut. XXXII zurück, so ist der Sinn unserer Stelle einfach der: Jehova wird die Heiden strafen wegen ihrer Gottlosigkeit, weil er sich seines Volkes Israel annehmen, sich seiner Knechte erbarmen will; und zwar wird dies geschehen, wenn er sieht, daß dahingeschwunden die Kraft und daß nicht mehr ist עֲצֹר וְעֹזֹב. So klar der allgemeine Sinn dieser Redeweise ist, sofern durch die Gegensätze offenbar die Gesamtheit ausgedrückt sein soll (vgl. 1 Kg. 14, 10, 21, 22; 2 Kg. 4, 8, 14, 6), so dunkel, wenigstens bisher noch nicht sicher nachgewiesen, ist ihre eigentliche Bedeutung. Ich vermuthete früher, עֲצֹר bezeichne denjenigen, welcher innerhalb der עֲצָרָה stehe, d. h. in Gemeinschaft mit Andern lebe, עֹזֹב den sich selbst

1) Quando satis castigaverit Deus populum suum, tunc propter servos suos poenitentia ducetur, ut eorum iterum misereatur.

Ueberlassenen, Einzellebenden; bin aber nunmehr von dieser Annahme zurückgekommen, nicht deshalb, weil Kamphausen behauptet, dieselbe verstoße gegen alle sprachliche Möglichkeit, denn dies ist einfach nicht wahr; sondern aus dem Grunde, weil die Fürstliche Erklärung, welcher Kamphausen beipflichtet, der Verhinderte und der Freischaltende, d. h. dem die Betheiligung am öffentlichen Leben versagt und dem sie gewährt ist, also: Groß und Klein, Mündig und Unmündig — einfacher und natürlicher sein dürfte. — Daß Keil sich für die von L. de Dieu vorgeschlagene, auf das Arabische sich stützende Erklärung: der Geheimmte und Losgelassene, d. h. der Verheirathete und der Ledige, entschieden, hat mich Wunder genommen, besonders da er selbst zugestehet, daß für עֲצֹר sich die Bedeutung paterfamilias aus dem Arabischen nicht erweisen lasse.

Fassen wir nun schließlich den weissagenden Inhalt dieses für die gesamte folgende Prophetie grundlegenden Liedes kurz zusammen, so ist derselbe folgender: Israel wird in schnödem Udanf von seinem Gott und dessen Gesetz abfallen. Alsdann wird es der ihm feindlichen Heidenwelt überlassen werden, und es wird in Folge seiner Thörichteit mit ihm zum Aeußersten kommen. Aber nicht für immer bleibt es preisgegeben und geht nicht unter. Denn der Herr hat gegenüber den Völkern, welche in Israels Fall seine Hand nicht erkennen und in gottlosem Wesen an dem Volke Gottes freveln, seine eigene Ehre zu retten. So wird er sich denn aufmachen und sie strafen, sein Volk aber aus ihrer Hand erlösen, ihm seine Sünde vergeben und als ein gnädiger Gott in seiner Mitte wohnen.

So eröffnet denn dies Lied dem israelitischen Volke den Blick in die Zukunft, welche es sich zuziehen werde durch seine Sünde, aber auch auf den herrlichen Ausgang seiner Geschichte weist es hin, welcher deshalb nicht ausbleibt, weil es das erwählte Volk Gottes ist (Deut. 32, 9). Freilich darf man nun nicht mit Dache (dissertatio in canticum Mosis Deut. XXXII) behaupten, die Zeit, mit deren Schilderung das Lied schließt, falle zusammen mit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und der auf dieselbe gefolgten Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens. Noch immer verhält sich ja so, daß der Herr durch eine thörichte Nation, durch ein Nichtvolk Israel zu eifern reizt (Deut. 32, 21). Nachdem es Christum verworfen, hat Gott die Heidenwelt berufen zur Theilnahme an dem neutestamentlichen Heile, damit sein Volk zur Besinnung komme (Röm.

10, 19). Wenn dies geschehen, so ist die Zeit eingetreten, da er sich seiner annimmt gegen die Feinde seines Reiches, es in sein Land zurückführt und verherrlicht. Der schließliche Ausgang der Geschichte Israels ist und bleibt, daß Gott seinem Volke seine Sünde vergiebt und es vor aller Welt erweist als das, was es ist.

Hiermit scheide ich für jetzt von Deut. XXXII, um in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift bei Gelegenheit der Darlegung des Entwicklungsanges der alttestamentlichen Prophetie auf dasselbe zurückzukommen.

II. Literärisches.

Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Von Christian Ernst Luthardt. Leipzig 1863. 470 Seiten.

Von Prof. Dr. Volk.

Seit dem Wiederaufblühen und der Restauration unserer kirchlichen Theologie innerhalb der letzten Jahrzehnte hat nicht allein das Gesamtsystem der Dogmatik wiederholt erneute Behandlung erfahren; auch der besonderen Erörterung einzelner dogmatischer Hauptfragen hat sich die wissenschaftlich-theologische Arbeit mit Energie zugewandt. Erinnern wir in ersterer Hinsicht an die Werke von Thomajus, Martensen, Hofmann, Philippi, so in letzterer an die monographischen Arbeiten eines Höfling über die Taufe, eines Rahnis über das Abendmahl u. a. Im Hinblick auf die nicht wenigen und nicht geringen Differenzen, welche bezüglich so mancher Dogmen annoch selbst zwischen Gelehrten derselben theologischen Richtung obwalten, können wir es nur wünschen, daß die monographischen Arbeiten, welche sich's zur Aufgabe setzen, einzelne dogmatische Probleme einer eingehenden Erörterung zu unterziehen, sich mehren und so der Bausteine immer mehr zubereitet werden möchten, welche einer Neubildung des Ganzen zu dienen im Stande sind. Daß wir von diesem Gesichtspunkte aus eine Arbeit, wie die Luthardtsche, welche die Beantwortung einer Frage versucht, die man mit Recht eine „Cardinalfrage“ unserer lutherischen Dogmatik nennen kann, mit Freuden begrüßen, versteht sich von selbst. Ob es

Luthardt gelungen ist, das große zu allen Zeiten der Kirche viel verhandelte Thema vom Verhältniß von Gnade und Freiheit seiner allendlichen Lösung entgegenzuführen, ob er die innere Bewegung des Dogmas verstanden und deren Ertrag zu einem richtigen und entsprechenden Ausdruck gebracht hat, dies ist eine andere Frage; aber selbst wenn eine Critik seiner Arbeit das Resultat lieferte, daß er in Bahnen eingelenkt, auf welchen ihm die lutherische Theologie nicht zu folgen vermag, so müßten wir ihm immer für seinen Versuch Dank wissen. Wenn irgend wo, so gilt hier das Wort: In magnis et voluisse sat est. Indeß, einen geradezu mißglückten Versuch haben wir nicht vor uns. Soviel schon zum voraus; und daß unser Verfasser Zeit und Mühe nicht gespart hat, sich durch die vielfach unerquickliche Geschichte des in Frage stehenden Dogmas durchzuarbeiten, dies lehrt ein oberflächlicher Blick in sein Buch. Wäre immerhin für einzelne Partien, so besonders für die Periode der Scholastik größere Ausführlichkeit zu wünschen gewesen —, gründliche Studien wird man dem Werke nicht absprechen können, und von dem seltenen Geschick und der großen Gewandtheit des Verfassers in der Darstellung kann die Lektüre einiger Seiten überzeugen.

Der Bearbeiter des in Rede stehenden Themas hat eine doppelte Klippe zu vermeiden, den Augustinismus einerseits, den Semipelagianismus andererseits. Sucht jener das Problem dadurch zu lösen, daß er die Freiheit der menschlichen Willensbestimmung, so dieser dadurch, daß er die alleinige Causalität der göttlichen Gnade negirt. Gefällt sich jener in abstrakter und abrupter Gegenüberstellung von Natur und Gnade, des alten, adamitischen Lebens und des neuen Lebens in Christo, so dieser in ungehöriger Confusion und Vermischung beider Gebiete. Nach beiden Seiten hin nicht auf Abwege zu gerathen, wird das Bestreben dessen sein müssen, welcher in die vorliegende Arbeit eintritt. Ist dies Luthardt gelungen? und wie ist's ihm gelungen? Dies die Fragen, von deren Beantwortung unser Urtheil über das vorliegende Werk abhängt.

Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, den Erörterungen uns. Verf. Schritt für Schritt nachzugehen und seine dogmenhistorischen, sowie dogmatischen und exegetischen Resultate einzeln einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen; wir müssen uns, so leid uns dies auch thut, auf eine Prüfung des Schlussergebnisses des Ganzen beschränken. Ein Doppeltes tritt uns da entgegen, worin, wenn wir recht sehen, Luthardt die Lösung

des Problems erblickt. Fürs Erste postuliert er auf Grund der Thatfache sittlicher Verschiedenheit auf dem natürlichen Lebensgebiet ein Vorbereitungsstadium, ein Vorbereitungsverhalten des Menschen und ein Vorbereitungsverwirken der Gnade, wodurch eine, wenn auch nur negative Anknüpfung außer der allgemeinen sittlichen Natur des Menschen für das erneuernde Wirken des heiligen Geistes gewonnen werde. Fürs Andere sucht er innerhalb des Vorganges der Bekehrung einen Punkt zu fixiren, auf welchem eine durch die erneuernde Gnade bedingte, freie Selbstentscheidung des Menschen möglich werde, durch welche hindurch erst die Bekehrung völlig zu Stande komme. Man wird nicht sagen können, daß diese Gedanken neu und originell sind. Luthardt giebt sie selbst nicht dafür aus; ist er doch vielmehr bemüht, nachzuweisen, wie die ganze Bewegung des Dogmas seit den großen historischen Gegensätzen des Augustinismus und Pelagianismus auf sie hindrängt, und wie sie bald mehr, bald minder klar ausgesprochen innerhalb der dogmenhistorischen Entwicklung heraustreten; aber vielfach neu ist die allseitige dogmatische und exegetische Begründung, die ihnen Luthardt zu geben sucht, neu die Verwerthung, die er sie finden läßt. Gehen wir näher und mit möglichster Ausführlichkeit auf seinen Ideen-gang ein.

Den Gedanken von einem Vorbereitungsstadium gewinnt Luthardt durch seine Unterscheidung des schöpfungsmäßigen und des erlösungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch, zweier Gebiete, welche er, so spezifisch von einander verschieden sie ihm an sich sind, doch in Beziehung zu einander gesetzt wissen will. Auch dem sündig gewordenen Menschen, sagt er, bleibe Gott gegenwärtig durch seinen Geist um der Zukunft in Jesu Christo willen und bezeuge sich ihm im Gewissen, diesem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein von dem Verhältniß Gottes zum Menschen, das durch die Mannigfaltigkeit konkreter, geschichtlicher Lebensverhältnisse, in welche der Mensch hineingestellt sei, und die ihm zu sittlichen Lebensverhältnissen werden und als solche sich ihm bezeugen, seinen konkreten geschichtlichen Inhalt gewinne. Hierin gebe sich Gott ein Verhältniß zum Menschen, aber nur auf dem Boden und in den Grenzen des schöpfungsmäßigen Lebens in derjenigen Beschaffenheit, wie sie durch die Sünde geworden und bedingt sei. Spezifisch hievon unterschieden sei das erlösungsmäßige Verhältniß Gottes zum Menschen, welches sich durch das Wort seiner Selbstbezeugung dem Bewußtsein des Menschen vermittele, um ihn zu bestimmen, mit seinem Denken und

Wollen darauf einzugehen. Hierin erweise sich das göttliche Gnadenverhalten, und sei diese Bethätigung Gottes als eine in den schöpfungsmäßigen Lebensbestand neu hereintretende, nicht aus demselben stammende, d. i. wunderbare, zu fassen. Beide Gebiete, fährt Luthardt fort, stehen in Beziehung zu einander und in Zusammenhang mit einander. Das natürliche Verhältniß von Gott und Mensch sei nur um des Gnadenverhältnisses in Jesu Christo willen, und nehme die Heilsgnade dasselbe in ihren Dienst, um darin die natürlichen Mittel ihrer Verwirklichung und Aneignung zu haben.

Auf die Unterscheidung dieser beiden Gebiete von einander und ihre Bezogenheit auf einander basiert sich die gesammte Auseinandersetzung Luthardt's. Sie entwickelt sich in folgender Weise.

So sehr einerseits in Uebereinstimmung mit Schrift und Erfahrung behauptet werden müsse, daß der natürliche Mensch in der sittlichen Beschaffenheit seiner Selbstbestimmung unfrei, daß er ungeneigt und unfähig, das wahrhaft gottgemäße Gute wie zu wollen, so zu denken, vielmehr in der selbsttischen Art seines Wollens und Denkens befangen sei, ohne von derselben loskommen zu können, ebenso sehr sei andererseits einzuräumen, daß er an seinem Willen das Vermögen besitze, sich mit sich selbst, nämlich sein einzelnes Wollen und Thun mit seiner sündigen Willensrichtung in Widerspruch zu setzen. Es sei eine unleugbare Thatfache, daß der Wille im einzelnen Fall die ihn beherrschende Neigung nicht in sein Thun aufzunehmen, sondern von demselben auszuschließen vermöge, und zwar dies, weil sein sittliches Urtheil dieselbe verwerfe. Sittliche Motive seien es also da, durch welche er sein Thun bestimmt werden lasse. Freilich sei dies nicht eine Aenderung des Menschen selbst, nicht eine sittliche Willensrichtung, demnach nicht Sittlichkeit als Beschaffenheit der Person, sondern nur ein Zwang, den sich der Mensch anthue, ein einzelnes *ἔργον νόμου*, demnach nicht von sittlichem Werth im höheren Sinne, aber doch ein Beweis dafür, daß nicht bloß Sünde den Inhalt des Menschen bilde, sondern er noch einen andern Inhalt entgegengesetzter Art habe. Fragt man, woher diese Selbstbeherrschung, woher dieser Selbstzwang, den sich der Mensch im einzelnen Fall anthue, so verweist Luthardt vor Allem auf das Gewissen als auf den Rest des schöpfungsmäßigen und den Anknüpfungspunkt für das neue erlösungsmäßige Verhältniß von Gott und Mensch. Das Gewissen sei es zunächst, das jenen Widerspruch begründe. Wenn auch selbst unter dem Einfluß der Sünde stehend und durch dieselbe in seiner Wahrheit getrübt, so

bilde es trotzdem den Gegensatz zur Sünde des Menschen und protestire gegen seine sittliche Wirklichkeit. Zwar sei dieser Protest ein ohnmächtiger, sofern trotz desselben der Mensch bleibe, der er sei, aber doch bringe der durch denselben gesetzte innere Widerspruch den Menschen, der sich von Gott gelöst, wieder in Beziehung zu Gott. Es komme zu einem Suchen und Fragen nach ihm. Mit dem Gewissen verbinde sich das Gottesbewußtsein, dessen Inhalt aber nicht bloß dieser einfache sei, daß Gott sei, sondern eben damit zugleich das Andere, daß zwischen Gott und dem Menschen ein Verhältniß statfinde. Der Mensch fühle sich von Gott abhängig und zu Gott hingezogen. Es verlange ihn von Natur nach Gott. Zwar zeige sich auch hier der verderbliche Einfluß der Sünde, sofern sich der Mensch mehr von einer Macht als von einer persönlichen Liebe abhängig denke und mehr sachliche Güter als persönliche Liebe Gottes suche, aber dennoch bilde auch in dieser Verderbung der dem Menschen sich unwillkürlich aufdringende Inhalt des Gottesbewußtseins den Gegensatz zu seiner eigenen selbststischen Sinnenweise und gebe dem sittlichen Bewußtsein die Beziehung zu Gott und seinem Willen. Hiezu kämen dann ferner die natürlichen Lebensordnungen, in welchen Gott selbst dem Menschen entgegentrete und durch das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Gewissen sich ihm bezeuge; hiezu trete das Zeugniß der Geschichte, welche in ihren zahlreichen Gottesstimmen, die an des Menschen Ohr und Herz treffen, ihm zur großen Gewissenserinnerung werde, die ihn an Gott verweise und eine Gegenwirkung gegen die Sünde sei. Nehme man endlich hinzu, daß das Leben der Völker und ihre religiös sittlichen Anschauungen allenthalben durchzogen seien von Lichtstrahlen, welche dem Lichte göttlicher Offenbarung entstammen; bedenke man, daß auch innerhalb der Grenzen der Christenheit das natürliche Denken und Leben derselben so sehr unter den Einfluß des christlichen Geistes gestellt sei, daß es sich diesem auch da, wo es sich dem Evangelium feindlich gegenüberstelle, gar nicht zu entziehen vermöge, so werde man sagen müssen, die Frage, was der Mensch rein von sich aus vermöge, sei eine Abstraktion, da alles sein Denken und Wollen, wie es ihm selbst entstamme, zugleich jene Gottesbezeugungen und Gotteswirkungen zur Voraussetzung habe.

In dieser Weise faßt Luthardt die natürliche Gottesbezeugung. Die Wirkung derselben anlangend, so postulirt er eine zwiefache, auf das Erkennen und auf das Wollen des Menschen. Die Erkenntniß des Uebels sei es zunächst, die dem Menschen sich aufdringe, und in Verbindung hiemit

die Sehnsucht nach einem bessern Dasein, die in ihm wach werde. Aber auch ein Bewußtsein seiner sittlichen Schwäche habe er, und ein Gefühl seiner Schuld. Nur daß dies keine eigentliche Sündenerkenntniß und kein wirklicher Sündenschmerz sei; denn jene, wie dieser, sei erst möglich, wenn das Licht göttlicher Heiligkeit ihm in ungetrübter Offenbarung in die Seele falle und ihm neben der unbedingten Verdammungswürdigkeit seiner Sünde seine Unfähigkeit, sich sein Heil aus eigenen Mitteln schaffen zu können, zum Bewußtsein bringe. Aehnlich sei die Wirkung der natürlichen Gottesoffenbarung auf den Willen des Menschen. Sie erstrecke sich nicht auf die Beschaffenheit, sondern nur auf die einzelne Bethätigung des Willens. Das sei dann keine Befreiung von dem Gesetz der Sünde, sondern nur eine Unterwerfung unter das Gesetz des Gewissens; eine Art Selbstzwang, welchen der Mensch sich anthue; es komme zu nichts weiter als zu einzelnen *εἰς τοὺς νόμους*, welche möglicher Weise sogar vor Gott ein Greuel sein können, weil mit gesteigerter, sündlicher Lust im Herzen verbunden, aber es nicht sein müssen. Es könne zu einer Gesetzesgerechtigkeit kommen, welche zum Hintergrund ein gewisses Verlangen nach der Freiheit des sittlichen Wollens überhaupt habe; und es könne durch das Zeugniß des Gewissens jenes sittliche Streben eine Beziehung zu Gott erhalten, dessen Willen der sittlich strebende Mensch zu entsprechen suche, weil es sein Wille sei. So komme es zu einem Suchen nach der Gottheit, zu einem Verlangen nach ihr. Zwar sei dies Verlangen noch nicht das richtige, denn es gelte nicht dem wahren Gott, und es führe nicht zum Ziel, denn es sei eigenes Bemühen des Menschen, aber es sei doch nunmehr etwas im Menschen, was auch kein Gefallen an der widergöttlichen Welt habe, sondern etwas Besseres, eine Welt Gottes, suche. — Diesen inneren Stand bezeichnet Luthardt als eine Annäherung an, als eine Anwartschaft auf das Reich Gottes und scheidet darnach die Gesamtheit der Menschen im Gebiete des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch in zwei Hälften, je nachdem sie im Stande völliger Gottverlorenheit stehen oder in der Anwartschaft auf die Gnade Gottes in Christo. Dies sei nicht so zu verstehen, fügt Luthardt hinzu, als befähigte den natürlichen Menschen sein Verhalten gegen die natürliche Gottesoffenbarung zum Eintritt in das Reich Gottes. Wie sei das möglich, da sie noch nicht Vergebung der Schuld hätten? Aber es könne sie wohl befähigen, daß ihnen solche Vergebung um Christi willen zugesprochen werde, kraft deren sie dann in sein Reich eingehen könnten.

So weit Luthardt. Wir fragen: Schreibt er der Wirkung der natürlichen Gottesbezeugung nicht zu viel zu? Greift er nicht zu hoch in der Bestimmung derjenigen sittlichen Möglichkeit, welche dem Menschen im natürlichen Lebensstande geboten sein soll? Formuliren wir vor Allem unseren Consensus. Daß Gott auch zu der abgefallenen Menschheit noch ein Verhältniß habe und sich ihr bezeuge; daß die gesammte innere und äußere Lebensführung derselben, daß die allgemeine Pädagogie der Weltgeschichte in Abzweckung auf die Erlösung stehe; daß der natürliche Mensch vermöge der *notitia quod sit Deus*, welche ihm eignet, und der *particula legis*, welche er besitzt, allerdings im einzelnen Falle der ihn beherrschenden Neigung zu widerstehen und seinem Thun eine gewisse äußere Conformität mit dem Geseze, den Charakter der Legalität zu geben vermöge; daß der verschiedene Ausgang dieses Kampfes zwischen der *contumacia affectuum* und dem *judicium mentis* eine Varietät der sittlichen Stellung bedinge; endlich daß ein „Zwiespalt zwischen Sein und Soll, zwischen Wirklichkeit und Idee, das Verlangen nach einer Lösung, nach Herstellung der Harmonie des Menschen mit sich selbst“ auf dem natürlichen Lebensgebiete möglich, ja vorhanden sei — dies sind lauter Sätze, welche wir als durch Schrift und Erfahrung gleichsehr begründet zugeben. Nur daß wir diese Sehnsucht gleich näher dahin bestimmen müssen, daß sie nicht dem Heil in Christo gilt, und jene Varietät der sittlichen Stellung in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes auf die gradweise Verschiedenheit der *aptitudo passiva* d. h. der Fähigkeit, durch Gottes Gnade zum neuen Leben erweckt zu werden, zurückführen möchten. Aber Luthardt geht weiter. Nicht als ob er jenem Verlangen des natürlichen Menschen die bestimmte Richtung auf die Gnade Gottes in Christo gäbe —, aber er faßt nicht nur die auf heidnischem Gebiete mögliche Sittlichkeit in viel innerlicherer Weise, als bisher seitens der lutherischen Theologie geschehen, sondern er spricht auch im Zusammenhang damit von einer „Annäherung an das Reich Gottes“, von einem „inneren Stand der Anwartschaft auf dasselbe“, während er andere Heiden im Stand „bölliger Gottverlorenheit“ stehen läßt. Er stimmt der Behauptung J. Müller's zu, daß der Mensch vor seiner Bekehrung und vor der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seinem Innern eines Zugs und eines Verlangens nach den ewigen Gütern, die das Wort biete, fähig sein müsse — ein mindestens höchst mißverständlicher Gedanke —; er statuiert „sittliche Voraussetzungen“ für das neue Leben in Christo auf dem natürlichen Lebens-

gebiet, und läßt auf Grund von Stellen, wie Röm. 2, 14 — 16 das Verhalten gegen die natürliche Gottesbezeugung den Menschen befähigen, daß ihm die Vergebung der Schuld um Christi willen zugesprochen werde, kraft deren er dann in sein Reich eingehen könne. In diesen Sätzen Luthardt zu folgen, möchten wir mit Grund Anstand nehmen. Sie involviren zum Mindesten Unklarheiten und lassen bedenkliche Consequenzen zu. Zwar stellt Luthardt — und das muß billig hervorgehoben werden — das gesammte Gebiet jener Gottesbezeugung im natürlichen Leben unter den Gesichtspunkt der Gnade, welche analog der Heilsgnade Gottes in Christo das rechte Verhalten des Menschen wirksam ermögliche; er verneint jedes Anrecht, daß der natürliche Mensch durch sein Vorbereitungsverhalten auf die Gnadengemeinschaft Jesu Christi gewinne; er weiß nichts von einem Heil, das sich im Gebiete des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch vollziehe; nichts von einer Selbstbereitung auf die Gnade; zu wiederholten Malen spricht er es aus, daß der natürliche Mensch den wahren Gott nicht finde und auch nicht wolle, daß der Heilsgott in Christo ihm immer ein Aergerniß und eine Thorheit bleibe. Aber trotz allen diesen Restriktionen befürchten wir dennoch, daß sich Luthardt mit jenen Sätzen auf einer abschüssigen Bahn befinde, die wir nicht betreten möchten. Oder wird man behaupten dürfen, daß auch auf dem natürlichen Lebensgebiete ein Gegensatz nicht bloß des Thuns zum Wollen, sondern auch des Wollens selbst möglich sei, ein innerliches Willensleben, welches sich vom Antrieb des Gewissens bestimmen lasse, wenn es gleich nicht von seiner Artung und Grundrichtung loskommen könne? Ist es nicht zum Mindesten mißverständlich, im Zusammenhang hiemit von einer Annäherung an, von einer Anwartschaft auf das Reich Gottes — ein Ausdruck, mit dem entweder zu wenig oder zu viel gesagt ist — zu reden und den natürlichen Menschen in eine, wenn auch unbewusste Beziehung zu der Gnadengemeinschaft Jesu Christi zu setzen? Dürfte es von hier aus nicht consequent sein, mit Julius Müller zu behaupten, daß jene Sehnsucht des natürlichen Menschen eine Bewegung des inneren Lebens sei, welche die Richtung auf den Glauben an Gott in Christo habe, in gewisser Verwandtschaft mit diesem Glauben stehe? Wir sind überzeugt, daß Luthardt eine derartige Consequenz und besonders den weiteren Satz J. Müller's, daß jene innere Lebensbewegung das Herz für die Gnade Gottes in Christo empfänglich mache, indem sie dasselbe für das Wirken des heiligen Geistes öffne, per-

horrescirt; aber wir besorgen, es möchten viele seiner Ausdrücke nicht sorgfältig genug umgrenzt und hinreichend restringirt sein, um dergleichen Forderungen abzuwehren. Wird es z. B. angehen, den Zustand gewisser Heiden im Unterschiede von der sittlichen Stellung anderer als einen Stand „völliger Gottverlorenheit“ zu bezeichnen? Wird man nicht vielmehr alle Heiden als solche gottverloren zu nennen haben und höchstens sagen dürfen, daß die einen mehr, die anderen weniger im Pfuhl der Sünde versunken sind, wodurch dann eben jene gradweise Verschiedenheit der *aptitudo passiva* — diesen Begriff in dem oben von uns näher bestimmten Sinne genommen — begründet wird? Denn daß es allerdings einen bedeutenden Unterschied ausmacht, ob ein Volk, welches Gott zum Eingehen in die Kirche erwählt hat, noch mit relativer Gesundheit und Stärke seiner natürlichen Kräfte begabt ist, oder ob dieselben durch das Gift der Sünde zerfressen und zerstört sind, darauf ist neuerdings mit Recht aufmerksam gemacht worden. — Und daß nach unserem Verf. vollends zu hoffen sein soll, daß Heiden in Folge ihres Rechtsverhaltens gegen das ihnen eingeschriebene Gesetz die Versöhnungsgnade Christi werde zuerkannt werden — dies ist ein Satz, der zwar in seinen Prämissen begründet sein mag, uns aber bedenklich dünkt und aus Röm. 2, 14—16 keineswegs mit solcher Evidenz, wie S. 410 nach v. Hofmanns Vorgange angenommen wird, zu folgen scheint.

Doch wir wollen uns nicht in Consequenzmacherei ergehen; könnte es doch den Anschein gewinnen, als suchten wir geistlich nach Häresien, was uns doch nicht im Entferntesten in den Sinn kommt. Aber soviel glauben wir allerdings annehmen zu dürfen, daß Luthardt in der Charakterisirung derjenigen sittlichen Möglichkeit, welche dem Menschen im natürlichen Lebensstande geboten sein soll, zu hoch greift und die *capacitas passiva*, welche ihm keineswegs in der nur formalen Fähigkeit, durch Gottes Gnade zum neuen Leben erweckt zu werden, aufgeht, in einer nach dem Bekenntniß der Kirche unzulässigen Weise faßt. Mag das immerhin seine Wahrheit haben, was Luthardt sagt, daß „der natürliche Mensch“ der alten Dogmatik sich nicht mit der Wirklichkeit des Nichtwiedergeborenen decke, wir glauben, das von Luthardt entworfene Ideal des *homo naturalis*, wenn wir absehen vom natürlichen Menschen innerhalb der Christenheit, finde sich in der Wirklichkeit ebensowenig. Luthardt macht es der Frank'schen Fassung des natürlichen Lebensstandes zum Vorwurf, daß sie

zu wenig betone, wie sich Gott dem Menschen als solchem bezeuge, er seinerseits scheint zu wenig zu beachten, was Frank mit Recht hervorhebt, daß es sich hier eben nicht um geistige Vorgänge in den einzelnen *homines naturales* allein, sondern zunächst um Völkerentwickelungen handelt, und daß, wie wir hinzufügen möchten, der Einzelne unter dem sittlichen Einfluß einer Gesamtheit steht, in das Ganze verflochten ist. Und so können wir uns der Besorgniß nicht erwehren, Luthardts „Vorbereitungsstadium“ könnte möglicherweise auf schlimme Abwege führen.

Täuschen wir uns hierin, so lassen wir uns gerne eines Besseren belehren. Aber je mehr uns die Lectüre des Buches anzog, und je mehr wir uns davon überzeugten, daß in demselben eine Förderung des Dogmas in mehr als einer Beziehung zu erblicken sei, um so weniger glaubten wir unsre Bedenken verschweigen zu sollen. Eine gewanere Begründung derselben auf Grund eingehender Prüfung der dogmatischen Anschauungen und der exegetischen Ausführungen Luthardts, sowie seiner dogmenhistorischen Resultate würde die Aufgabe einer Anzeige überschreiten. Da dieselbe sich darauf beschränken muß, einige kritische Gesichtspunkte aufzustellen, so möge es uns nach den gegebenen Andeutungen gestattet sein, sofort zur Darlegung der Art und Weise überzugehen, wie Luthardt das Zustandekommen der Befehrung faßt. Wenn irgendwo, so wird sich an diesem Punkte zeigen müssen, ob seine Darstellung die Grenzen von Natur und Gnade verwischt. Wir können hier in unserem Referate kürzer sein.

Da betont denn Luthardt nachdrücklich, daß der neue Lebensstand des erlösungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch nur Gottes Werk sei und zwar nicht eine Fortsetzung oder Vervollständigung oder Erhebung des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch, sondern etwas schlechthin Neues, zu dem natürlichen Bestande von Gott aus Hinzutretendes, also *Supernaturales*. Wie das Heil in seiner objectiven Verwirklichung eine That Gottes sei, ähnlich auch in seiner subjectiven Aneignung. Es müsse dem Menschen sich dargeben, damit dieser es besitze. Denn es sei ja außer ihm vorhanden. Und nicht bloß außer Stande sei dieser, es sich zu beschaffen, sondern auch ebenso *unvermögend*, es nur zu erkennen, wie er nicht Willens sei, es sich zu eigen zu machen. Es müsse sich dem Menschen zu eigen geben. So daß also die Aktivität in der Heilsaneignung zunächst auf die Seite der Gnade, nicht auf die des Menschen falle, von diesem vielmehr zunächst gelte: *more passivo se habet*. Soferne aber andererseits

des Menschen sittliche Natur fordere, daß diese Aneignung ein sittlich vermittelter Proceß sei, so müsse man sagen, daß die Gnade, indem sie in dem berufenden Wort an den Menschen herantrete, befreiend und bestimmend auf sein persönliches Geistesleben wirke und ihm so eine entsprechende Selbstentscheidung möglich mache. Nicht ein neues Wollen selbst, nicht ein aktives, bestimmtes Verhalten wirke und gebe dem Menschen die Gnade, aber sie ermögliche ihm dasselbe in wirksamer Weise. — Daß dann der Mensch sich verneine und fahren lasse, um Gott zu bejahen und zu ergreifen, wie er sich ihm in der Heilsgnade darbiete, das sei der entscheidende sittliche Akt des menschlichen Willens, mit welchem die Gnade der Einwirkung ihre Absicht und ihr Ziel erreiche. Die religiöse psychologische Gestalt dieses sittlichen Aktes sei der Glaube. Dieser sei der Anfang des neuen Lebensstandes und der Einwirkung der Gnade.

Wir wüßten nicht, was gegen diese Fassung des Vorganges der *conversio* einzuwenden wäre. Es scheint uns durchaus zutreffend zu sein, wenn Luthardt den Unterschied zwischen der Lehre Augustins von der Gnade Gottes als der *effectrix bonae voluntatis* und der Lehre unserer Kirche darein setzt, daß jene das gute Wollen selbst durch die Gnade in uns gewirkt sein lasse, während sie nach dieser vielmehr das Vermögen wirke, das Gute zu wollen. Neu sind jene Sätze Luthardts übrigens nicht; schon Thomasius äußert sich in ähnlichem Sinne; und wenn neuerdings Frank die Bekehrung dadurch zu Stande kommen läßt, daß die von Gott dem h. Geiste verliehenen Kräfte mit der vorhandenen Potenz des Wollens und Erkennens in eine solche Verbindung treten, wornach der Mensch als erkennender und wollender befähigt werde, den Gravitationspunkt seines Wesens in die ihm mitgetheilten, bewußt gewordenen Heilsgedanken Gottes fallen zu lassen, daß mithin der Mensch auf Grund der an ihn ergangenen Berufung wohl der Gnade zu cooperiren und für diese sich persönlich zu entscheiden vermöge *ex se ipso*, so daß er selbst der wirkende dabei sei und kein anderer, aber doch nicht *tantum ex semet ipso*, als hätte er dieses Selbstwirken aus und durch sich selbst — wenn, sagen wir, Frank sich also ausläßt, so wird man zwischen dieser Ausführung und dem oben dargelegten Luthardt'schen Gedanken einen wesentlichen Unterschied nicht zu entdecken vermögen.

Somit scheint aber überhaupt kein Grund zu der Befürchtung vorhanden zu sein, als trete Luthardt der alleinigen Causalität der göttlichen

Gnade zu nahe und laufe Gefahr, synergistischen Irrthümern zu verfallen? Wozu dann jene Bedenken über die Luthardt'sche Fassung des natürlichen Lebensstandes, kann man fragen, wenn sich hier am entscheidenden Punkte zeigt, daß kein Moment des lutherischen Dogmas verletzt ist? — Man hat ein gewisses Recht zu dieser Frage, aber nur deshalb, weil, wie uns scheint, Luthardt nicht consequent ist. Da, wo er über die ersten Anfänge der Bekehrung spricht, stoßen wir auf den Satz: „An dem natürlichen Zug des Menschen zu Gott und an dem sittlichen Streben des natürlichen Menschen hat diese Gnade (die Erlösungsgnade) einen Bundesgenossen.“ Man weiß nicht, wie man diesen Satz zu nehmen hat. Denn in demselben Zusammenhang spricht Luthardt wieder von der entschiedenen Repugnanz des natürlichen Menschen wider die ihm in dem Wort entgegentretende Wahrheit des gottgemäßen Verhältnisses zu Gott. Wie verträgt sich dieser Widerstand mit jener Bundesgenossenschaft? Und wie ist denn letztere zu fassen? Im synergistischen Sinne? Nein! Das wäre gegen Luthardt's Meinung. Aber wie dann? — Wir gestehen, daß wir, herkommend von der Luthardt'schen Fassung des natürlichen Lebensstandes und von seiner Schilderung des *homo naturalis*, der durch sein sittliches Streben bis „an die Pforte des Reiches Gottes“ gelangt, eine andere Darlegung von dem Zustandekommen der *prima initia fidei et conversionis*, als die oben gegebene, zu finden vermeinten, eine Darlegung freilich, gegen die wir von Schrift und Bekenntniß aus hätten protestiren müssen. Wir meinen darum, in der von Luthardt vorgetragenen Anschauung von dem Vorgang der *conversio* eine glückliche Inconsequenz zu entdecken. Dieselbe hätte, will uns bedünken, sich anders gestalten müssen, wenn er seiner Ansicht von der Wirkung der natürlichen Gottesbezeugung im *status naturalis*, unbedingte Folge gegeben hätte. Dadurch, daß er sich nicht damit begnügte, die *capacitas passiva* als die rein formale Fähigkeit, durch Gottes Gnade zum neuen Leben erweckt zu werden, zu fassen, wäre er dazu genöthigt gewesen.

Hiermit scheiden wir von der Arbeit des geehrten Verfassers mit dem Wunsche sowohl, bald eines Besseren belehrt zu werden, falls wir ihm Unrecht gethan, als mit dem herzlichen Danke für die vielfache Anregung, welche uns durch dieselbe geworden. Daß die kirchliche Lehre vom *status naturalis* einer erneuten Aufnahme, beziehungsweise einer Fortbildung bedurfte, dies wird jedermann zugestehen. Daß Luthardt die Arbeit in Angriff genommen, dies danken wir ihm. Mag er dabei immerhin auf

Abwege gerathen sein, so mindert dies das Dankenswerthe des Versuches nicht. Ein Schritt führt in einer so wichtigen und schwierigen Frage, wie die vorliegende ist, noch nicht zum Ziel. Und so glauben wir auch nicht, daß Luthardt das Problem völlig gelöst hat; aber angebahnt hat er die Lösung gewiß.

Es thut uns leid, daß wir nicht auf andere uns besonders gelungen scheinende Abschnitte des Buches eingehen konnten, um so mehr, als wir fast nur Schattenseiten hervorgekehrt haben, die vielen Lichtseiten nicht berücksichtigten. Möge man sich vom Vorhandensein der letzteren durch eigene Lectüre überzeugen; ja möchte das Buch einen ausgedehnten Leserkreis finden, besonders unter den lieben Brüdern im Amte, welche hier eine reiche Ernte halten können!

2. Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des alten Testaments von Franz Delitzsch, Dr. u. Prof. der Theologie. Zweiter Band: Das Buch Job. Mit Beiträgen von Prof. Dr. Fleischer und Consul Dr. Weßstein, nebst einer Karte und Inschrift. Leipzig 1864. 543 Seiten ¹⁾.

Von Prof. Dr. Gold.

Es giebt kaum ein Buch des alten Testaments, das im Laufe der letzten Jahrzehnte eine solche Reihe trefflicher Bearbeitungen erfahren, wie das Buch Job. Nicht nur eine Anzahl wissenschaftlicher Commentare ist in die Oeffentlichkeit getreten — wir erinnern an die Arbeiten von Umbreit, Ewald, Hirzel, Bahlinger, Welte, Hahn, Schlottmann —; auch populäre Auslegungen haben das Verständniß dieses wunderbaren Buchs der Gemeinde zu eröffnen gesucht (Ebrard, Bertholz, Diedrich u. A.). Dennoch hatte Delitzsch volles Recht, die Auslegungsgeschichte und seinen kurzen Ueberblick über die in neuester Zeit erschienenen Commentare S. 29 mit den Worten zu schließen: „Daß die Auslegung ihre Aufgabe bereits erschöpfend gelöst habe, so daß ihr schlechthin kein plus ultra verbliebe,

1) Vorliegender Commentar über das Buch Job ist erschienen als zweiter Band des vierten Theils des von Keil und Delitzsch herausgegebenen biblischen Commentars über das alte Testament. Wir behalten uns vor, seiner Zeit über das Gesamtwerk zu referiren.

wird sich angeichts aller dieser theilweise trefflichen und wahrhaft förderlichen Leistungen nicht behaupten lassen.“ Und der Delitzsch'sche Commentar liefert den Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung; denn daß in ihm eine Förderung des Verständnisses des Buches über alle bisherigen Auslegungsversuche hinaus vorliegt, dies dürfte Keinem entgehen, der mit den vorhergehenden Commentaren bekannt, die Arbeit von Delitzsch zur Hand nimmt. In der That war auch Niemand mehr dazu begabt und befähigt, diesem Coloss unter den alttestamentlichen Büchern ins Auge zu schauen, als gerade Delitzsch. Sein reiches sprachliches und archäologisches Wissen, seine umfassende Gelehrsamkeit, seine hohe poetische Begabung, sein gesunder exegetischer Tact und vor Allem sein tiefes Verständniß für den inneren geistlichen Gehalt des alten Testaments befähigten ihn dazu, wie kaum einen Andern.

Es sei uns verstattet, bevor wir die Delitzsch'sche Fassung der Idee des Buches besprechen, auf Einiges einzugehen, wodurch sich seine Arbeit in besonders vortheilhafter Weise auszeichnet. Da heben wir denn vor Allem die treffliche Methode der Auslegung hervor. Man macht es der sogenannten reproductiven Auslegungsweise so häufig zum Vorwurf, daß sie über der lebendigen Reproduktion des Gedankens, welche sie anstrebt, der Erklärung des Einzelnen nicht genug Rechnung trägt, besonders die philologische Seite der Auslegung verabsäumt. Von diesen Nachtheilen ist bei Delitzsch nichts zu spüren. Er erhält uns durchweg im lebendigsten Zusammenhang mit den Grundgedanken des Buchs, ohne dabei die Auslegung des Einzelnen irgendwie zu vernachlässigen; aber anstatt den Leser durch eine Menge vereinzelter abgerissener Bemerkungen zu ermüden, weiß er dieselben in das Ganze der Darstellung mit einer Kunst zu verweben, welche wir schon an seinen Commentaren zur Genes. und den Psalmen zu bewundern Gelegenheit hatten. Auch dafür sprechen wir uns dankbar aus, daß in Beibringung und Widerlegung entgegenstehender Ansichten Maß gehalten und nur auf berücksichtigungswerthe Erklärungen eingegangen ist. Möchten doch unsere neueren Commentare sich dies zum Beispiel nehmen und endlich einmal anfangen, die Leser mit dem ganzen Ballast von Ansichten, welche, seit es eine christliche Exegese giebt, über eine Stelle erfunden worden sind, zu verschonen!

Die Uebersetzung ist durchweg treu und hält sich genau an den Text; auch formell scheint sie uns wohl gelungen; nur hat Delitzsch zuweilen

eine absonderliche Neigung zu eigenthümlichen Wortbildungen und seltenen Ausdrücken. So wollte uns S. 243 der Ausdruck „Straffstecken“ oder S. 436 das Wort „Proß“ nicht gefallen und dergl. mehr.

Was die sprachliche Seite der Auslegung anlangt, so verdient hier die durchgängige Dialekt-Vergleichung besondere Anerkennung. Der Delitzsch'sche Commentar zeigt, in welcher Weise die semitischen Dialekte, besonders das Arabische, für das Hebräische fruchtbar gemacht werden können und müssen. Durchweg finden wir das Arabische beigezogen und zwar nicht etwa nur zur Aufhellung der Wurzelbedeutung hebräischer Verba, sondern auch zur Erklärung syntaktischer und überhaupt grammatischer Fragen. Die Beiträge von Fleischer und Weßstein sind in dieser Beziehung besonders werthvoll. Freilich hätten wir gewünscht, daß die Vergleichung des Arabischen mehr in die Noten verwiesen worden wäre; denn wir befürchten, es möchte demjenigen, der nicht Arabisch versteht, bei dem Studium des Buches gar Manches unklar bleiben.

Ein weiterer Punkt, auf den wir aufmerksam machen möchten, betrifft die durchgängige Beachtung der hebräischen Accentuation und die Fruchtbarmachung derselben für die Auslegung. Bekanntlich haben die Bücher Job, Sprüche, Psalmen (zusammengefaßt unter der vox memorialis ספרי אמה) eine besondere Accentuationsweise, deren Eigenthümlichkeit in dem Delitzsch'schen Psalmencommentare und in Bär's Psalterausgabe ausführlich erörtert worden ist. Dieselbe ist von Delitzsch bei der Erklärung des Buchs durchweg auf das Sorgfältigste berücksichtigt und auf das Gewissenhafteste verworthen, und zeigt er uns, welche Fülle der werthvollsten Fingerzeige sie für den Ausleger enthält.

Kehren wir nun noch einmal zurück zu der Delitzsch'schen Uebersetzung des Buchs, so zeichnet sie sich dadurch vor den bisherigen aus, daß sie auf einer richtigen Erkenntniß der hebräischen Strofik beruht. Nachdem Sommer in seinen biblischen Abhandlungen von den alphabetischen Liedern ausgehend, gezeigt, daß nicht, wie Röster angenommen, der masorethische Vers den constitutiven Bestandtheil der Strophe bilde, sondern daß die einzelnen Glieder oder Zeilen des oft mehrgliedrigen masorethischen Verses (סֵפֶר) die ursprünglichen Formtheile seien, welche gezählt werden müssen, um den beabsichtigten Strofenbau wieder zu erkennen, so hat zuerst Delitzsch den Versuch gemacht, die Psalmen in ihrem Strofenbau darzustellen. „Alle Psalmen, sagt er in dem Vorbericht zu seinem Commentar

über den Psalter S. X, lassen sich in Sinngruppen zerlegen, indem sich Ruhepunkte bemerklich machen, wo der Flug der Gedanken und Gefühle sich herabsenkt, um sich dann von neuem zu erheben; diese Sinngruppen sind an sich noch keine Strofen, sondern werden es erst, wenn ihre Zeilenzahl eine gleiche oder ebenmäßig wechselnde ist.“ Die Uebersetzung des Buchs Job nun ist ebenfalls nach diesem Princip der Strofik dargestellt, vielfach mit Glück, wie uns scheint, obgleich uns Delitzsch einräumen wird, daß sich an gar manchen Stellen über die strofische Theilung und Gliederung streiten läßt.

Doch wir haben nunmehr nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen näher auf die Arbeit des geehrten Verfassers einzugehen und vor Allem darnach zu fragen, wozu er die Idee des Buchs setzt. Da ist denn Delitzsch's Ansicht in der Kürze folgende: Als ein Schriftwerk der in der salomonischen Zeit blühenden Chokma, jener Geistesrichtung, deren Eigenthümlichkeit ein von allem specifisch-Israelitischen abgezogener gemeinmenschlicher Standpunkt war, behandelt es die Frage: Warum ergehen über den Gerechten Leiden auf Leiden? Der Schluß des Buchs antwortet hierauf: Leiden sind für den Gerechten der Weg zu zweifacher Herrlichkeit. Aber dieser Bescheid, sagt Delitzsch, ist ungenügend und auch der Ausgang der Geschichte Jobs, äußerlich angesehen, ganz und gar nicht die eigentliche Antwort auf die große Frage des Buchs. Vielmehr muß man darauf achten, daß Gott sich am Schluß zu seinem ihm treugebliebenen Knechte bekennt. Darin liegt die große Wahrheit, daß es ein Leiden des Gerechten giebt, welches kein Verhängniß des Bornes ist, in den sich Gottes Liebe gewandelt, sondern eine Schickung der Liebe selber. Aber auch diese Antwort löst das Problem des Buchs noch nicht. Man fragt immer wieder: Warum sind für den Gerechten Leiden nötig, um ihn zur Herrlichkeit zu führen? Auf diese Gegenfrage giebt das Buch, so wie es uns vorliegt, zwei Antworten: 1) Die Leiden des Gerechten sind Züchtigungs- und Läuterungsmittel (Elihu). 2) Die Leiden des Gerechten sind Prüfungsmittel, welche, wie die Züchtigungen, in Gottes Liebe ihren Beweggrund, aber nicht in Wegschmelzung der dem Gerechten noch anhaftenden Sünde, sondern im Gegentheil in Herausstellung und Erprobung seiner Gerechtigkeit ihren Zweck haben. Das ist der Gesichtspunkt, unter welchem das Buch Job, abgesehen von den Reden Elihu's, Jobs Leiden stellt. Diese Antwort ist praktisch vollkommen genügend. Aber der Prolog giebt uns

— nach Delitzsch's weiterer Meinung — noch eine weitere auch spekulativ befriedigende Antwort, welche auf die letzten Wurzeln des Bösen zurückgeht und aus den innersten Zusammenhängen des menschlichen Einzel-Lebens mit Weltgeschichte und Weltplan in allesumfassendem Sinne entnommen ist. — Auf S. 22 finden wir dann die Anschauung Delitzsch's folgendermaßen zusammengefaßt: Das Leiden Job's hat zunächst den Zweck, daß Job sich dem Satan gegenüber bewähre, um diesen zu überwinden, und es gewinnt, indem Job sich nicht ohne Versündigung bewährt, zugleich den Zweck, ihn zu reinigen und zu vollenden. In beiderlei Beziehung ist Job's Geschichte ein Stück aus der Geschichte jenes großen Kampfes Gottes selber mit dem Argen, welcher der Inhalt der Heilsgeschichte ist und mit dem Triumph des göttlichen Liebeswillens endet. — Die letzte Lösung des Problems, welche dieses wunderbare Buch darreicht, ist die, daß das Leiden des Gerechten seinem tiefsten Grunde nach der Kampf des Weibesamens mit dem Schlangensamen ist, welcher in Kopfzertretung der Schlange endet, Vorbild oder Nachbild des Leidens Christi, des Heiligen Gottes, der unsere Sünden auf sich genommen und dem Anprall des Zornes und Zornengels in der Bernfsbeständigkeit seiner sühnenden Liebe bis zur schlüsslichen Ueberwindung Stand gehalten hat.

So weit Delitzsch. Wir bedauern in dieser Darlegung der Idee des Buches dem geehrten Verfasser nicht beistimmen zu können. Zwar sind jene vier Sätze über das Wesen und die Absicht des gottverhängten Leidens im Buche wirklich enthalten und gelehrt; dennoch aber glauben wir nicht, daß der Grundgedanke richtig gefaßt wird, wenn man, wie Delitzsch es thut, den Hauptnachdruck auf den Prolog legt und den Zweck des Buches lediglich in der Beantwortung der Frage findet, warum über den Gerechten Leiden auf Leiden ergehen. Denn es bleibt doch immer höchst verwunderlich und bei dieser Auffassung unerklärt, daß dem Job selbst das Dunkle und Räthselhafte seines Leidens so gar nicht aufgeheilt wird. Die Reden Jehova's enthalten ja nichts dergleichen; sie sind nur darnach angethan, Job zu demüthigen und ihm das Unrecht seiner Selbstüberhebung Gotte gegenüber zum Bewußtsein zu bringen. Und auf den Schluß gesehen, so mag für Job die Antwort immerhin lauten, daß das Leiden für den Gerechten der Weg zu zwiefacher Herrlichkeit und daß es eine Schickung der göttlichen Liebe sei; aber eben diese Doppelantwort — so belehrte uns ja Delitzsch — reicht nicht aus, wie kann sich denn Job damit zufriedenstellen? — Wir

können deshalb im Hinblick auf den Schluß des Buches nicht umhin, uns derjenigen Auffassung anzuschließen, welche den Schwerpunkt des Ganzen in die Thatsache der Theophanie verlegt und den Grundgedanken in der Darlegung der Wahrheit findet, daß der durch das Leidensrathsel des Lebens angefochtene Mensch nur in einer persönlichen Offenbarung Gottes Ruhe und Frieden zu finden vermag. Ueberblicken wir von diesem Gedanken aus den Gang des Buches, so sehen wir zuerst, wie Job das Räthsel, das ihn peinigt, festhält gegenüber seinen Freunden, welche es ihm mit ihrer vermeintlichen Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit, die er doch auch besitzt, auszureden versuchen, dafür aber erfahren müssen, daß er sie zum Verstummen bringt. In Elihu tritt uns dann ein Redner entgegen, dem es gelingt, durch seinen gerechten Tadel der Art und Weise, wie Job mit Gott hadert, diesen zum Schweigen zu vermögen, wenn auch nicht ihm zum inneren Frieden zu verhelfen. Erst als sich Jehova, der Gott der Heilsgeschichte, dem Job bezeugt, fühlt er sich, obgleich ihn Gott nichts Neues lehrt, sondern ihn nur in die engen Schranken des menschlichen Erkennens zurückweist, zugleich befriedigt und beschämt. Denn er hat Gott gesehen (42, 5) und Gott hat zu ihm geredet; nunmehr ist er, obgleich sein Leid fortdauert, Gottes getrost. Wenn wir dann zuletzt auch das äußere Ungemach sich wenden sehen, so ist dies nur die abschließende Zugabe. Für den Leser löst sich das Räthsel gleich durch den Prolog insofern, als das, was sich dann auf Erden begiebt, zurückgeführt wird auf einen Vorgang bei Gott, der auch seine Heiligen in Aufsehung fallen läßt, damit sie sich bewähren. Der Angefochtene selbst aber kommt, wie gesagt, nicht anders zum Frieden in seinem Innern, als dadurch, daß sich ihm Gott persönlich bezeugt.

Von dieser Auffassung der Idee des Buches aus wird nun auch unser Urtheil über die Reden Elihu's ein anderes, als das Delitzsch's. Nachdem sich Delitzsch bereits in dem Artikel Hiob in Herzogs Real-Encyclopädie dafür ausgesprochen, daß diese Reden von einem Späteren interpolirt seien, so hat er nun in dem Commentar diese Ansicht aufs Neue zu begründen versucht. Der Hauptgrund, welchen Delitzsch gegen die Ursprünglichkeit des Abschnittes Elihu geltend macht, ist der, daß derselbe dem im Prolog und Epilog sich zeigenden Plane widerspreche. Elihu's Stellung sei keine wahrhaft vermittelnde, soferne er ja mit keinem Worte das Recht auf Seiten Jobs im Gegensatz zu den Freunden anerkenne. Alles, was er sage, treffe nicht die Idee des Buches; denn nach dieser sei Jobs Leiden ein ganz

schreiten des Retters und Beistandes gebraucht; vgl. die Belegstellen bei Delitzsch S. 216) und sich zu ihm bekennen. — In dieser Weise legt sich bei unserer Fassung des **על-עפר** Alles auf das Schönste zurecht; wenigstens wird man uns einräumen, daß sie ebensoviel, wenn nicht mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat als die Delitzsch'sche. Delitzsch übersetzt nun weiter:

Und nach meiner Haut, also zerseht,
Und lebig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah.

Daß die Präposition **מן** — um mit **מבשרי** zu beginnen — in privativem Sinne gebraucht werden könne, steht angesichts der Stellen 11, 15, 21, 19 nicht zu bezweifeln. Aber dürfte nicht die örtliche Bedeutung die nächstliegende sein, besonders da die Erklärung des parallelen **אחר עורי** durch „nach meiner Haut, d. h. nach Verlust derselben“ den Eindruck des Gezwungenen und Künstlichen macht? Auch läßt sich nicht absehen, warum der Dichter, wenn er die Worte hätte so verstanden wissen wollen, nicht einfach **מעורי** geschrieben hätte. Delitzsch verweist zur Erhärtung seiner Erklärung auf 21, 21, wo **אחריי** vorkommt im Sinne von „nachdem er gestorben“; er hätte auch auf Ps. 49, 18 verweisen können (**ואחריהם כפיהם ירצו**); aber daß sich diese Stellen nur in sehr uneigentlicher Weise vergleichen lassen, liegt auf der Hand. Wir fassen darum **אחר** ebenso wie **מן**, örtlich und übersetzen:

Und hinter meiner Haut (befindlich), also zer schlagen,
Und aus meinem Fleische heraus werd' ich schauen Eloah.

Sonach können wir, wie gesagt, in dieser Stelle weder die Auferstehungshoffnung, noch die die Auferstehung gewissermaßen in sich schließende Hoffnung eines jenseitigen Anschauens Gottes ¹⁾ ausgesprochen finden, sondern nur die Hoffnung auf ein noch diesseitiges Schauen des Erlösers, eine Hoffnung, welche erfüllt war, als Job ausrief 42, 5: Nun hat mein Auge dich geschaut; und so bestärkt uns auch diese Stelle in unserer oben dargelegten Auffassung, nach welcher der Schwerpunkt des Buches in die Thatsache der Theophanie zu verlegen ist.

Gerne würden wir von der behandelten Stelle aus auf die Frage eingehen, wie es sich überhaupt mit der Auferstehungshoffnung im alten

1) Nachdem Delitzsch in dem Artikel Hiob in Herzogs Realencyclopädie mit den meisten Neueren die Stelle von einem jenseitigen geistigen Schauen Gottes verstanden, so geht er nunmehr in dem Commentar einen Schritt weiter und sieht die Auferstehungshoffnung „keinen und sich ans Licht ringen.“

Testament verhalte, besonders da es uns nicht richtig scheint, wenn Delitzsch dieselbe erst im Buch Job „keinen“ sieht und sagt, sie sei „als formulirter Glaubenssatz in Israel jünger als die salomonische Zeit“ (S. 220), und werde nur hie und da, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der trostlosen Vorstellung vom Scheol losgerungene Hoffnung, im alten Testament, besonders in den Psalmen und bei den Propheten vernehmbar (vgl. Comm. über d. Psalter I, S. 136); aber die einer Anzeige gesteckten Grenzen gestatten uns nicht solche Digressionen; auch beabsichtigen wir noch auf eine andere Stelle des Buches Job näher einzugehen.

Wir meinen die Stelle 33, 23–24. Elihu handelt dort von den „mancherlei Arten göttlicher Rede zu dem Menschen, von deren bußfertiger Beachtung seine Rettung vom Verderben abhängt.“ Wenn er nun in diesem Zusammenhange fortfährt R. 23: **אם יש עלי מלאך וג'**, so findet hier Delitzsch die Vorstellung von einem für den Menschen eintretenden, seine Erlösung vom Tode durch Fürbitte zu Gott vermittelnden Engel. Da er denkt dabei an den **מלאך יהוה**, der seit Gen. 16 in der patriarchalischen Geschichte auftritt und den heilsgeschichtlichen Fortgang vermittelt. Delitzsch's Uebersetzung der fraglichen Verse lautet:

Wenn da für ihn ist ein Engel als Mittler,
Einer, der aus Tausenden hervorragt,
Zu verkünden dem Menschen, was ihm frommet,
So erbarmet er sich seiner und spricht:
Erlöse ihn, daß er nicht hinabfahre zur Grube —
Ich hab' erlangt ein Lösegeld.

Wenn Delitzsch für diese seine Fassung geltend macht, daß, weil die **ממהים** 22^b, von deren Seite der Mensch mit Vollstreckung des Todes bedroht sei, Engel seien, der hier für den am Rande des Abgrunds Befindlichen eintretende **מלאך** kein Mensch sein könne, so erscheint uns dies Argument keineswegs zwingend, um so weniger, als es dahin steht, ob unter den **ממהים** wirklich „Wärgeengel“ zu verstehen sind. Und wenn er ferner darauf aufmerksam macht, daß ja der **מלאך** nicht bloß als Verkündiger der Bedingungen der Erlösung, sondern als Mittler dieser selber erscheine, so antworten wir mit v. Hofmann (Schriftbew. I, 337), daß die Worte, welche Gott zu dem **מלאך** spreche R. 24, eben so wenig über das hinausgehen, was einem Menschen zustehe, als wenn Jehova zu Jeremia sage, er habe ihn über die Völker und Reiche gesetzt, einzureißen und auszureißen, aufzubauen und einzupflanzen (Jer. 1, 10). Es scheint uns nach keiner

Seite ein Grund vorzuliegen, der uns zwingt, hier an einen „die Gnade Gottes vermittelnden“ Engel, der „die Möglichkeit der Begnadigung schafft und den Menschen in den Stand der Empfänglichkeit dafür setzt“, zu denken, sondern wir glauben dem Zusammenhang vollkommen zu genügen, wenn wir mit Rosenmüller, Welte, v. Hofmann u. A. unter dem מלאך einen menschlichen Gottesboten verstehen, wie Job einen solchen in Elihu vor sich hat, einen „Dolmetscher göttlichen Willens“ (מליץ gebraucht wie Jes. 43, 27), wie man unter tausend Menschen einen findet (אחד מני-אלף), einen gottbestellten Sprecher“, der dem Menschen den Weg der Buße (כפר) zeigt und ihn so vom Verderben erlöst. Wir überlegen demnach:

Wenn da für ihn ist ein Gottesbote, ein Dolmetsch,
Wie man unter Tausenden Einen findet,
Zu lehren dem Menschen seine Pflicht u. s. f. —

Auch in der Erklärung von רַהַב (4, 13. 26, 12) können wir dem verehrten Verfasser nicht beistimmen. Delitzsch versteht an der ersten Stelle unter den עֲזָרֵי רַהַב „unterhimmliche Secungeheuer“ und erinnert dabei an das indische Mythologumen von Indras Siege über den finsternen Dämon Vritras, welcher das Ergießen des Regens verhindern will, und über dessen Helfershelfer. Uebulich will er dann 26, 12 das מַחֲנֵה רַהַב gefaßt wissen. Aber daß רַהַב eigennamenartige Bezeichnung Egyptens ist, ist durch die Stelle Jes. 30, 7 gesichert; und warum sowohl 4, 13 als 26, 12 nicht an Aegypten und Pharao's Untergang im rothen Meer sollte gedacht werden können, ist nicht abzusehen; möchten wir doch sogar behaupten, daß die Bezeichnung Egyptens durch רַהַב bei Jesaias aus dem Buche Job stammt. Uebrigens gestehen wir, uns mit dem Gedanken, welchen Delitzsch zu der Stelle 4, 13 ausspricht, daß das Buch Job mythologische Elemente nicht verschmähe, nicht haben befreunden zu können.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir alle Stellen aufzählen, in deren Erklärung wir von dem geehrten Verfasser differiren; auch würden wir dadurch unsere Leser ermüden. — Die meisten Schwierigkeiten sprachlicher und sachlicher Art hat Delitzsch glücklich gelöst; auch mehrere Stellen, welche von je unter die cruces interpretum zählten, zu unserer Freude aufgehehlt. Nicht minder ist seine Vertheidigung der kritisch angefochtenen Stellen (27, 11—28, 28. 40, 15—41, 26) wohl gelungen.

Wir scheiden darum mit herzlichem Danke für die reiche Belehrung, die uns geworden, von der trefflichen Arbeit des geehrten Verfassers und

empfehlen dieselbe den lieben Brüdern im Amte zum eifrigsten Studium. Es hat dem Schreiber dieses innig wohl gethan, wieder einmal zu den Füßen des geliebten Lehrers haben sitzen zu dürfen. Seine abweichenden Meinungen unumwunden kund zu thun, hat er um so mehr für seine Pflicht gehalten, je eifriger er selbst früher die Ansichten versucht, die er jetzt bekämpfen muß. — Wenn er schließlich den Wunsch ausspricht, es möchte der versprochene Commentar von Delitzsch zum Propheten Jesaias nicht zu lange auf sich warten lassen, so ist er dessen gewiß, im Sinne aller Liebhaber des prophetischen Wortes zu reden.

3. Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, in vierteljährlichen Hefen herausgegeben von Prof. Delitzsch und Pastor Becker 1). Zweiter Jahrgang, erstes Heft.

Von Prof. Dr. Gold.

Es ist ein reichhaltiges Heft der den meisten unserer Leser bereits bekannten Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, das wir hiemit zur Anzeige bringen. Ein kurzer Ueberblick über den Inhalt mag dies beweisen. — Eine Mittheilung aus einer Passionsbetrachtung des wohl einer jüdischen Familie entsprossenen römisch-katholischen Priesters A. E. Wessely eröffnet das Heft. Ist auch das, was wir hier über das „Opfer aller Opfer“ lesen, ganz in katholischem Geiste gehalten, so freuen wir uns doch mit dem Berichterstatter von Herzen über das Lob Jesu, des guten Hirten, das uns hier aus judenchristlichem Munde entgegen tönt. „Denn die Hauptsache ist und bleibt, daß der Israelit das Wort des Herrn: „Ich bin der gute Hirte“ mit freudigem Ja beantworte und zu den Füßen des Eigirten den Kranz ungeheuchelter Anbetung niederlege.“

Unter den drei folgenden gegen Renan gerichteten Artikeln dürfte besonders der mittlere von Interesse sein, welcher uns vier jüdische Urtheile über sein bekanntes „Leben Jesu“ mittheilt. Wir erfahren da, wie selbst

1) Die Zeitschrift „Saat auf Hoffnung“ erscheint jährlich in vier Hefen von wenigstens je vier Bogen. Der Jahrgang kostet 10 Sgr. oder 36 Kr. Auf rege Theilnahme der Missionsfreunde rechnend hat die Gesellschaft, in deren Verlag die Zeitschrift ist, den Preis so niedrig gestellt. Der Ueberschuss fließt in die Missionskasse.

Israeliten indignirt sind über die Trivialität, mit welcher Menan das profaniert, was Andern heilig ist. Es sind wahre und beherzigenswerthe Worte, mit welchen der Berichterstatter seine Mittheilung schließt: „Das Stilet, welches Menan gegen das Christenthum zückt, trifft zugleich das Judenthum. Denn das Christenthum ruht auf jüdischem Grunde. Der, den wir als Gottes- und Menschensohn verehren, ist auch der edelste Sohn des Judenthums, die Wahrheit Israels.“

Ein Beispiel abgeschwackter jüdischer Exegese geben uns dann die Auszüge aus Odiosus-Mandelstamm's „biblischen Studien.“

Die beiden folgenden Aufsätze sind historischer Natur. Der eine, überschrieben: Die alten hallischen Missionare und die Juden bringt höchst interessante Mittheilungen über die schwarzen Juden in Cochin an der Südwestspitze Vorderindiens und die Bene Israel bei Bombay, der andere, über die Juden in Ungarn, bekämpft den Unglauben und die leichte Aufklärung, welche dort auch unter der israelitischen Bevölkerung Platz greift.

Aus dem übrigen Inhalt des Heftes heben wir noch hervor eine unferen Lesern vielleicht schon bekannte, höchst anziehende und bewegliche Geschichte, überschrieben: Das stille Jüdel aus dem Prager Judenviertel, ein Beitrag zur Bestimmung dessen, was stellvertretende Genugthuung ist. — Mittheilungen aus der Wirksamkeit des Pastors E. Becker unter den Juden in Rußland beschließen das Heft.

Wir hätten ausführlicher sein können in unserem Referate, faßten uns aber absichtlich so kurz, weil wir wünschen, daß unsere Leser selbst die Zeitschrift „Saat auf Hoffnung“ zur Hand nehmen und sich aus ihr erbauen und belehren lassen möchten. Wir empfehlen sie allen Freunden der Mission, besonders allen Missionsvereinen auf das Beste. Möge das heilige Werk der Mission unter Israel auch in unserer Mitte immer mehr Herzen gewinnen, Herzen, welche gegründet sind in der „Liebe zu dem Einen großen Juden, der Israel's und unser Messias und König ist und sich um unserer Sünde willen am Kreuz geopfert hat“!

III. Zeitgeschichtliches.

Wieder einmal ein Wort für die Lutherische Kirche Livlands gegen die Brüder-Societät Herrnhuts.

Von

Propst A. H. Willigerode.

Am 11. Februar 1764 gab die Kaiserin Katharina II. den Ukas, durch welchen der Brüder-Societät Herrnhut's gestattet wurde, ihre 1743 von der Kaiserin Elisabeth durch deren Ukas vom 16. April inhibirte Wirksamkeit wieder aufzunehmen. Ob Herrnhut am 11. Februar 1864 das hundertjährige Bestehen dieses, für seine Societät so überaus wichtigen Ukases, wenn auch in aller Stille, gefeiert hat, wissen wir nicht, das aber wissen wir, daß Herrnhut sich in unserm Lande neuerdings überall wieder zu regen beginnt, und keineswegs mehr der Sterbende ist, als welcher es 1859 noch vor Hasselbladt dalag, so daß dieser am Schlusse seiner Schrift über die Stellung Herrnhut's in Livland sagen konnte, man solle den Sterbenden nicht stören!). Freilich sind die neuen Regungen Herrnhut's in weiteren Kreisen noch gar nicht oder nur wenig bekannt geworden, Herrnhut hat aber die Art, im Stillen zu bauen, und seine Baurufe erst da ertönen zu lassen, wo es ans Richten des Dachstuhles geht, und man davon reden kann, was man gethan hat, und nicht davon, was man erst noch thun will. Eben deshalb aber müssen wir über die Planken hin schauen, und unser Ohr lauschend an die Aftangen thun, um nicht plötzlich vor einem Baue zu stehen, dessen Mauern sich nicht mehr wollen abtragen lassen. Gilt's irgendwo wachen, so hier. Denn ob Herrnhut auch durch die von ihm vollzogenen Assimilationen gar vieles Gute hat und bringt, so brauchen wir doch seines Guten nicht, weil wir's selbst eben so gut, wenn

1) Zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung Herrnhuts in Livland. Von E. Hasselbladt, Pastor zu Camby. Sonderabdruck aus der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1. Band. Jahrg. 1859, III. Heft). Dorpat 1859. Verlag von E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.

nicht besser, haben, und müssen uns seines Schlimmen erwehren, auf daß es nicht Raum greife in unserer Kirche und dieselbe versäure. Darum that's noth, wieder einmal ein Wort für die Lutherische Kirche Livland's gegen die Brüder-Societät Herrnhut's zu sprechen.

Fängt Herrnhut aber wirklich an, in unserm Lande überall wieder sich zu regen? Gewiß. Man mache nur einen Gang durch unsere Gemeinden hin ¹⁾, und halte die den neuen Bau verdeckenden Planken nicht für Gartenzäune, noch die hinter den Planken summenden Bauleute für traulich plaudernde Familiengruppen. Hätte man von 1743 ab die Augen und Ohren offen gehabt, der Ufaß von 1764 wäre nicht das Fundament des Gnadenbriefes von 1817 geworden. Und thun wir 1864 nicht Augen und Ohren auf, so werden unsere Nachkommen sich nicht des Sieges erfreuen, den wir von 1849 bis 1859 ²⁾ errungen, sondern vielmehr über die Niederlagen klagen, die uns nach 1864 verschlungen haben. So gering Herrnhut's neue Regungen auf den ersten Blick auch scheinen mögen, so ernst werden wir es mit ihnen nehmen, wenn wir dessen eingedenk bleiben, daß die Zukunft das Kind der Vergangenheit und der Gegenwart ist.

Allerdings hat Ulmann 1862 seine Schrift über das Verhältniß von Herrnhutischer Societät und Lutherischer Kirche mit dem Postscripte geschlossen, der Presbyter Burckhardt habe ihm 1860 mündlich mitgetheilt, von der Unitäts-Altestenconferenz sei alle und jede Aufnahme unserer Lutherischen Gemeindeglieder seitens der Herrnhutischen Societätsbrüder „in eine besondere Gemeinschaft“ unter sagt worden ¹⁾. Was aber mögen wir

1) Führt es uns nicht zu weit, so könnten wir hier eine Reihe von Thatfachen aus dem Werrofschen Kreise unseres Landes anführen.

2) Wir führen absichtlich nur die Jahre von 1849—1859 an, weil in diesen Jahren der Kampf der Lutherischen Kirche gegen die Herrnhuter Societät nicht sowohl von einzelnen Pastoren (wie namentlich Ferdinand Walter, der seiner Zeit der „Brüdermörder“ hieß, in Wahrheit aber ein Kirchenvater war, und Arnold Christiani, dessen caeterum censeo, Carthaginem esse delendam, ihm eben so viel Schmach durch die Herrnhuter als Ehre durch die Lutheraner eingebracht hat), als vielmehr von dem gesammten Ministerio Livland's durch dessen Pastoral-Synode gekämpft und von den herrlichsten Siegen gekrönt wurde, somit diese Jahre so recht eigentlich die des Kampfes der Kirche gegen die Societät, die des Sieges jene über diese sind. Hierbei erinnern wir daran, daß 1849 in Tartu bei Fellin die ersten Efen offen gegen Herrnhut's Societät austraten, und die Livländische Pastoral-Synode sich fast einstimmig gegen Zinsendorf's Institut erklärte, 1859 aber Hasselbladt's bereits angeführte Schrift Herrnhut so ins Herz schnitt, daß es, um mich eines Zinsendorfschen Ausdrucks zu bedienen, die „Tramontane bis zu Quarnstubb'schen Auslassungen verlor.

auf diese mündliche Mittheilung geben, so lange wir wissen, daß die genannte Conferenz an den Beschlüssen der Herrnhuter Synode nichts „Wesentliches“ ändern darf, hier aber unbestreitbar etwas Wesentliches vorliegt, und die Synodalbeschlüsse ganz anders lauten, als Burckhardt's mündliche Mittheilungen?! Und stimmten auch nicht nur Burckhardt's Mittheilungen mit den Anordnungen der Conferenz, sondern auch der Conferenz Anordnungen mit den Beschlüssen der Synode, was mögen wir darauf geben, so lange es sich um die „besondere Gemeinschaft“ handelt, unter welcher Herrnhut etwas ganz Anderes versteht, als von uns in derselben gesehen wird?! Während nämlich uns die Herrnhuter Societät eben die besondere Gemeinschaft ist, welche die Katholicität der Kirche aufhebt und die ecclesia des Herrn in eine ecclesiola der Menschen umiegt, ist den Herrnhutern diese ihre Societät eben nichts Anderes, als die katholische Gemeinschaft des Gläubigen mit den Gläubigen, wie mit dem Herrn, welcher Gemeinschaft kein rechter Christ entbehren mag, und in die nicht sowohl aufgenommen, als vielmehr, und zwar auf Anregung des heiligen Geistes, „hinzugekommen“ wird. Da mag's denn ganz und gar nichts verschlagen, wenn Herrnhut, seine „Brüder“, nicht mehr die Aspiranten aufnehmen, sondern nur seine Aspiranten zu den Brüdern „hinzukommen“, und jene durch diese für „hinzugekommen“ erklären läßt.

Täuschen wir uns doch ja nicht, und lassen wir uns doch ja nur keinen Sand in die Augen streuen! Keine Inhibition, die wir erwirken, und keine Concession, die Herrnhut macht, bringt Herrnhut zum Sterben. Es, nicht seine Glieder, stirbt, wie Hasselbladt treffend sagt, nur an dem Worte Gottes, an dessen Feuer der Zinsendorfschen Societät die wächsernen Flügel der Menschenfajungen zerschmelzen, und so lange wir unser Volk nicht zu dem Worte Gottes hinbringen, werden wir's nimmer von den Menschenfajungen Herrnhut's fortbringen. Der angeführte Ausspruch Hasselbladt's ist jedenfalls das punctum salions in seiner eben so wahren, als scharfen Darstellung, und kann nicht genug hervorgehoben und beherzigt werden. Quarnstubble freilich läßt diesen Ausspruch von seiner Schrift in Sachen Herrnhut's in

1) Das gegenwärtige Verhältniß der evangelischen Brüdergemeinde zur evangelisch-lutherischen Kirche in Liv- und Estland, mit Berücksichtigung von J. N. Quarnstubb'e's Buch: „Auch ein Wort in Sachen Herrnhut's in Livland, Leipzig 1861“, dargelegt von Bischof Dr. Carl Christian Ulmann, Vicepräsidenten des evangelisch-lutherischen General-Consistoriums in Rußland. Berlin 1862. Friedr. Schulze's Buchhandlung.

Livland 1) eine Blasphemie nennen, ist er aber hier nicht derselbe pseudologe Pseudonyme, der er sonst in seiner ganzen, das offene Bistum scheuenden Schrift ist, so verwechselt er bei seinem Verhorresciren des Hasselbladt'schen Ausspruches, in der Weise seiner Brüder, die Societät Herrnhut's mit der Gemeinschaft der Heiligen unter einander wie mit dem Herrn. Jedenfalls bleibt Hasselbladt bei unbefangener Anschauung der Sache in vollstem Rechte. Wir können und werden Herrnhut nur durch das Wort Gottes überwinden, und haben nicht mehr Gegner Herrnhut's als Freunde des Gotteswortes, und nicht weniger Freunde Herrnhut's als zum Worte Gottes mehr oder minder gleichgiltig stehende Personen. Eben darum inhibirte der Ukas von 1743 nur die Oeffentlichkeit Herrnhut's, keineswegs aber Herrnhut selbst, das nichts weiter that, als daß es seinen Mantel enger zusammenzog, und höflich grüßend mitten durch die Inhibitionen an den Pastoren, wie an deren Vorgesetzten und Untergebenen vorüber, hinging. Im Verborgenen wucherte es alle die Jahre von 1743 bis 1764 fort. Und eben darum concediren die Herrnhuter Synode von 1857 nur das Aufgeben des Irrelevanten, und sind von nichts weiter entfernt, als von irgend welchem Auslegen des alten Sauerteiges, der eben durch das Aufgeben des Irrelevanten bewahrt wird.

Sehen wir die Concessionen der Herrnhuter Synode von 1857, um die es sich hier in erster Instanz handelt, genauer an, so stellt sich die Sache folgendermaßen heraus 2).

Allerdings ist der Gebrauch des Looses bei der Reception der Aspiranten abgeschafft, aber das „Hinzukommen“ unserer, im Worte Gottes nicht fest gegründeten Gemeindeglieder wird nicht nur nicht gehindert, sondern vielmehr in aller, nur irgend möglichen Weise gefördert. Und führen unsere Deutschen Diakonen auch keine Listen der Einzuloosenden und Eingelooften mehr, so verschreiben dagegen unsere Estnischen Helfer und Arbeiter die Hinzukommenden und Hinzugekommenen in ihre Register. — Allerdings „wissen“ unsere Deutschen Diakonen nur noch vom „Häuflein“ und der, demselben vorstehenden „Helfer- und Arbeiter-Classe“, unsere Estnischen Helfer und Arbeiter aber haben alle übrigen Classificationen noch nirgends und nimmer vergessen, und stehen die nichts wissenden Deutschen Diakonen

neben den nicht berichteten Lutherischen Pastoren, so stehen die nichts vergebenden Estnischen Arbeiter und Helfer nur noch mehr hinter allen möglichen Verdeckungen gegen die genannten Pastoren. — Allerdings recipiren die Deutschen Diakonen, wenn sie überhaupt recipiren (was kaum vorkommt), nur unter Ansprache, Ermahnung und Gebet, unsere Estnischen Arbeiter und Helfer aber, von denen gegenwärtig der Receptionsact vollzogen wird, recipiren mehr oder minder ganz nach der alten Art und Weise, allenfalls das vor und nach Ansprache, Ermahnung und Gebet Stehende als nicht zur eigentlichen Reception gehörig hinstellend. Sagt man das aber den Deutschen Diakonen, so klagen sie über die „Unfügbarkeit der Esten, denen alle Befehle mitgetheilt worden seien, die sich aber in ihrer nationalen Zähigkeit vom Alten nicht so leicht losmachen ließen, und mit denen man in christlicher Liebe freundliche Rücksicht haben müsse.“ — Allerdings wird gesagt, es sei angeordnet worden, daß Niemand von den Häufleinsversammlungen ausgeschlossen werden dürfe, will nun aber der nicht „Hinzugekommene“ der Häufleinsstunde anwohnen, so wird er mit profunden Augen und mirablen Speculationen von derselben angeschaut, bis man den unliebsamen Gast — nicht weggewiesen, aber doch wegesehen hat. Läßt er sich aber nicht wegsehen, nun, so wird sofort die besondere Stunde in eine mehr oder minder allgemeine umgesetzt, und der Eindringling sieht und hört eben nur so viel, als man ihn sehen und hören lassen will 1). — Allerdings werden den Pastoren der Kirche von den Diakonen der Societät höfliche Besuche gemacht, bei denen von dem geforderten freundlichen Einvernehmen zwischen beiden gesprochen wird, soll aber von den Worten zu Thaten fortgeschritten werden, so „muß man sich höflichst empfehlen, um den Pastor nicht länger in der Sorge für die ihm anvertraute Gemeinde aufzuhalten, oder weil man anderweitig dringendst erfordert wird.“ — Allerdings haben die Pastoren das Recht, Einsicht in alle Societätsangelegenheiten zu verlangen, die Diakonen aber haben nicht die Pflicht, die Pastoren in Alles Einsicht nehmen zu lassen. — Allerdings muß die Anstellung neuer Gehilfen von den Diakonen mit den Pastoren besprochen werden, aber die Pastoren haben nicht die neuen Gehilfen zu bestellen, oder auch nur zu constituiren. — Allerdings müssen die Listen der

1) Auch ein Wort in Sachen Herrnhut's in Livland. Von J. N. H. Quarnstube. Leipzig C. L. Hirschfeld. 1861.

2) Man vergleiche hierbei Ullmann l. c. S. 18 und 19.

1) Nicht selten macht Herrnhut es auch so, daß es jene Versammlungen translocirt, um unliebsamen Gästen zu entgehen. Was in der einen Parochie nicht gehen will, das läßt sich in der anderen doch noch machen.

Hinzukommenden den Pastoren vor dem Hinzukommen derselben vorgelegt werden, aber — „die Pastoren sind nicht immer daheim, oder überhäuft mit Geschäften, oder aber die Eften können sich immer noch nicht vom Alten losfagen.“ — Kurzum, die Concessionen von 1857 complimentiren den, in Herrnhuts Societät hineingedrungenen Pastor endlich bis an die Thüre hin, und bitten ihn, „dieselbe von außen zuzumachen.“

Wir Lutheraner nennen das zu Deutsch freilich Unredlichkeiten, an den Herrnhutern aber mögen wir dieses Verfahren kaum verwunderlich finden. Sie sind, ihrer Meinung nach, 'mal die Gemeinde des Herrn, in welcher die Gläubigen Gemeinschaft unter einander wie mit dem Herrn haben, und wir Kirchenmänner haben es nur mit den äußeren Ordnungen zu thun, die um die Gemeinde des Herrn her gelegt worden sind. Sind nun diese Ordnungen irrelevante Dinge, so mag man mit ihnen auch so umgehen, wie es die jedesmaligen Umstände erfordern, damit mit der Schale nicht der Kern zerbrochen, und mit dem Bade nicht das Kind verschüttet werden möge ¹⁾. Der Herrnhuter weiß, gleich dem Römer, nicht sowohl von einem selig machenden Herrn, als vielmehr nur von einer selig machenden oder doch an und für sich selig seienden Ecclesie, und für diese Ecclesie, in welcher der Herr und seine Gemeinde, der himmlische Bräutigam und die irdische Braut mit einander selig sind, setzt er Alles ein. Sie ist ihm aber nur in Herrnhut gegeben, und Herrnhut darf er darum nimmer preisgeben, er mache sich denn seiner Seligkeit verlustig.

Nichts desto weniger sind die gemachten Concessionen, namentlich wenn sie in die Burckhardt'sche Mittheilung zusammengedrückt werden, und den verschiedensten Interpretationen unterliegen, den Herrnhutern genant, denn sie hindern die unverdeckte Expansion ihrer Societät, nach der sie doch streben, um nicht weniger für ihren himmlischen Bräutigam zu thun, als er für seine irdische Braut gethan hat ²⁾. Daher suchen sie denn die Concessionen wieder los zu werden, oder vielmehr durch, von der Lutherischen Kirche zu machende Gegenconcessionen zu annulliren. Dazu scheint ihnen jetzt aber der geeignete Zeitpunkt eingetreten. Seit 1819 arbeiten wir an der Be-

1) Wenn irgendwo, so wird hier der Art. VII unserer Conf. Aug. arg gemißbraucht.

2) Bekanntlich ruht ja der ganze Zinsendorfsche Bau auf dem durch und durch unevangelischen, und namentlich der Lutherischen Kirche mit ihrem sola fide Dei gratia ins Angesicht schlagenden sentimentalisirenden Düsseldorf'schen Spruche: „Das that ich für Dich, was thust Du für mich?“

freiung und Berselbstständigkeit unserer Bauern, weiter unseres Estnischen Volkes. In dieser unserer Arbeit hat uns aber, wie wir überall hören, der leicht- und raschblütige Russe neuerdings überflügelt. Begeben wir uns in den Lusthain der Tageslitteratur, und wandeln unter den hoch aufgeschossenen Zeitungsbäumen umher, so sagen uns alle Blätter, „Livland, das nur zwischen Riga und Dünaburg eine genügende Communication habe, sei neuerdings in seiner socialen Entwicklung weit hinter Rußland zurückgeblieben, und müsse, wenn es nicht der Errungenschaften des Fortschrittes verlustig gehen wolle, mit freisinniger Hand seine mittelalterlichen Institutionen zerbrechen, und sich vom Geiste der Entwicklung mit der Entwicklung des Geistes in seinen zerbrochenen Institutionen erfüllen lassen.“ Wir mögen den Blättern nun beistimmen oder nicht, genug, die Blätter sagen es, und was die Blätter sagen, wird geglaubt. Steht unsere Zeit doch unter der Presse, wie keine andere. Richtig verhalten wir uns dieser Erscheinung gegenüber nur dann, wenn wir Alles prüfen, und das Gute behalten, wie das namentlich auch unser Landtag bei seinem jüngsten Tagen gethan hat. Unter den Blättern hangen auch Früchte. Die haben wir einzusammeln. Das geschieht, Gott Lob! und allseitiger und rascher als früher, immer aber noch nicht überstürzend, schreiten wir fort. Es wird, neben all' den Ueberschwänglichkeiten, mit denen man uns hier und da in jugendlichem Uebermuth überhäuft, immer mehr Ernst gemacht mit unserem Volke wohlthätigen Institutionen, und giebt man uns nur Zeit, so werden wir die eingesammelten Früchte in die Kelter thun, und die Kelter wird unser Volk durch gar süßen Wein erquickten. Nur nicht zu viel Treter in die Kelter, daß nicht vor lauter Reformatoren die Reformation zur Kelter hinausgedrängt werde! — Wie dem aber auch sei, jedenfalls leben wir in der Zeit der Befreiung und Berselbstständigkeit des Volkes, und zwar in der nicht mehr lange zu ventiliren den, sondern sofort in Angriff zu nehmenden. Daß aber nicht mehr ventilirt, sondern gehandelt wird, das danken wir mit der frischen Brise, die uns von Rußland her anweht. Und so dürfen wir wohl sagen, daß gegenwärtig der Zeitpunkt eingetreten sei, welchen Herrnhut den ihm günstigen nennen mag und nennt.

Unser Volk weiß, worum es sich handelt, und harret der Stunde, in der es die ihm gebührende volle Befreiung und Berselbstständigkeit erhalten soll, sehnlichst. So sehr es aber auch dafür sein muß, daß seine Befreiung und Berselbstständigkeit möglichst rasch vollzogen werden möge, so steht es

doch in seiner Gesamtheit durchaus nicht irgendwie überstürzend, vielmehr der Allmähligkeit ergeben da. Mag man hier und da auch ein Jungestenthum in Scene setzen, so ist das im letzten Grunde doch nichts Anderes, als ein Spielen von Gastrollen, die heute gegeben, und morgen vergessen werden. Der Kern des Volkes mindestens hat in Bezug auf seine Befreiung und Verselbstständigung die ganz richtige Stellung. Soll unser Volk aber nur in den leiblichen und weltlichen, und nicht auch in den geistlichen und himmlischen Dingen frei und selbstständig werden? Gewiß auch und vorzüglich in den letzteren! So sehr elend das Estenvolk auch in vielfacher Beziehung noch dastehen mag, so können wir es doch getrost immerhin in seinem Kerne ein religiöses Volk nennen. Auch bei ihm trifft's ein, daß seine Laster zugleich seine Tugenden sind, je nachdem man die Sache von der einen oder von der anderen Seite anschaut. Es verlegt uns oft den Weg mit seinen Römischen Reliquien, es hat aber noch viel Römisches behalten, weil es mit gewaltiger Zähigkeit am Religiösen hängt, und auch im Römischen Religiösen hatte und liebte. Es setzt uns neben Jeremias auf die zerbrochenen Mauern Zions hin, aber es hat Zions Mauern zerbrochen, weil es alle äußeren Ordnungen des Glaubens verachtet, und der Herzensglaube ihm über allen übrigen Dingen steht. Es zermartert uns mit seinen Herrnhutischen Sympathien, aber es sympathisirt mit Herrhut, weil es in Herrhut viel Religion findet. Darum schlagen wir wohl oft die Hände über dem Haupte zusammen, wenn wir's sehen Alles für eine elende Scholle Landes dahingeben wollen. Wir stehen aber auch oft wieder beschämt vor ihm da, wenn wir zarte Kinder im Staube um die Gnadengüter flehen und kein Glaubensopfer scheuen sehen. Noch hat kein Pastor unter uns den Wachholderstrauch gesucht, um sich müde unter denselben hinzusetzen, und den Herrn anzusehen, daß er ihm seine Seele nehme, weil es ihm der Herzenshärte und Unbussfertigkeit des Volkes zu viel wurde. Gebt unsern Esten nur genug Pastoren, und sie werden das Himmelreich mit Gewalt an sich reißen!

Das weiß Herrhut. Sein Auge ist für das Verlangen unseres Volkes keineswegs verschlossen. Wie tief unser Volk auch die Hand in den Sack voll irdischer Güter hineingesteckt haben mag, es zieht dieselbe aus dem Sack heraus, sobald ihm die goldenen Äpfel des Himmelreiches in den silbernen Schalen der Religion dargeboten werden. Sprechen nun Andere von leiblicher Befreiung, so spricht Herrhut von der geistlichen. Preisen Andere

die irdische Verselbstständigung, so preist Herrhut die himmlische. Und je mehr Herrhut hierbei auch allen Ueberstürzungen ferne steht, und auch nur einer heilsamen Allmähligkeit das Wort redet, um so leichter findet es Eingang bei unserem Volke. Das Volk lauscht den lieben Befreiungs-Klängen gerne, und nur zu bald hat Herrhut sich in sein Herz hineingespielt. Greift Herrhut dabei unser Volk nun noch an seiner schwachen Seite an, und malt ihm die Herrlichkeit des, von ihm gehegten und gepflegten religiösen Fühlens vor die Augen hin, so hat Herrhut vollends gewonnenes Spiel. Was geht unserm Esten denn über sein „arno tundminne“, sein Fühlen der Gnade?! Er ist ja überhaupt ein Mann des Fühlens. Nicht nur, was wir Deutschen, gleich ihm, fühlen, sondern auch, was wir wissen und kennen, fühlt er. Nicht nur sein Gefühl, alle Kräfte seines Geistes, wie seiner Seele, fühlen. Handle sich's nun um irdische, oder himmlische Dinge, er will sie fühlen. Ist er glücklich, so verdoppelt sein Fühlen ihm jedes Glück, ist er unglücklich, so verfüßt ihm sein Fühlen jedes Unglück. Alles Fühlens höchstes aber ist ihm das Fühlen der Gnade, und dieses hat er nirgends so, wie in Herrhut, dem Mutterchoße alles religiösen Fühlens. Selbst da, wo er die Institutionen Herrhuts in Trümmer zerschlagen hat, möchte er aus den Trümmern eine neue Hütte für sein Fühlen der Gnade erbauen. Und bringt ihn der, noch so antiherrnhutische Pastor dazu, daß ihn sein Fühlen umfängt und erfüllt, so schwört er Stein und Bein zusammen, daß der Pastor ein, wenn auch verkappter Herrhuter sei. Zähle wie in allen so auch und namentlich in den religiösen Dingen, hat er des Reichthums an religiösem Fühlen in Herrhut noch nimmer vergessen, und es ist ihm, als sollte er in sein Paradies zurückgeführt werden, wenn man ihm davon spricht, daß Herrhut wieder gebaut werden solle. Man besuche doch nur 'mal, Estnisch fühlend, ein Estnisches Herrhuterbethaus. Einsame Pfade führen durch Feld und Wiese in einen lieblichen Hain hin. Ferner und ferner tritt die geräuschige Landstraße. Kein Geräusch mehr plagt das Ohr, nur der Waldsänger Lieber klingen noch an dasselbe heran, und schmeicheln sich in das Herz hinein. Man geht weiter über schwellenden, blumigen Rasen unter säuselnden Birken, und kommt an den sauber umzäunten Hof, in dessen Mitte das Bethaus mit seinen verschiedenen Hallen für die verschiedenen Classen dasteht. Alles ist stille. Man geht über den Hof hin an die Thüre. Ein geschmücktes Weib sitzt an der Schwelle, und grüßt freundlich, und ladet zum Eintritte ein. Man tritt ein. Ueberall tiefe Stille, nur hin und wieder eine freundlich grüßende, und

weiter weisende Wittwe, des Hauses und seiner Hallen gottselige Hüterin. Endlich gelangt man durch die verschiedenen Hallen in den Bethaal. Er ist von Männern und Weibern, und Jünglingen und Jungfrauen erfüllt. Aber nirgends hört man Gepolter, nirgends bemerkt man ein andachtsloses Umhergucken. Alle sitzen da in tiefer Stille mit andächtigen Mienen. Man nimmt Platz und schaut umher. Unter dem Mittelfenster der Rückwand sitzt auf der Estrade hinter einem Tischein, das grün oder weiß verhängt ist, ein still freundlicher Mann. Zu seiner Rechten und Linken haben die Ältesten und die Vorsteherinnen die auf der Erhöhung stehenden Bänke eingenommen. An den Wänden ziehen sich Blumengewinde, buntfarbige Bilder des Heilands auf dessen verschiedenen Marterstationen umschlingend, dahin. Von der Decke hängen in Laub gehüllte einfache Holzkronleuchten herab. Der Fußboden ist mit grünen Blättern und Zweigen bestreut. — Die Stunde beginnt. Leise ertönt das kleine Organon oder gar ein Posamenchor in lang gehaltenen Tönen. Die Töne verhallen, und Alle erheben sich von ihren Sitzen. Der Vorbeter sagt Viederzeilen vor, die darnach von Allen sanft und langsam nachgesungen werden. Das Lied säuselt dahin, wie der West, der in den Saiten der Aeolsharfe spielt, und ergreift die feinsten und zartesten Nerven zunächst und am schärfsten. Und ist der Gesang beendet, so setzt sich Alles wieder hin, und der Vorbeter hält seinen Vortrag. Dieser wird, namentlich in seiner freien Partie, nicht so wol gesprochen, als vielmehr in einem, sich immer wiederholenden bestimmten Tonfalle gesungen. Ob man's will oder nicht, man wird mit der ganzen Versammlung in eine gleichmäßig auf- und absteigende Gefühlsreihe fortgezogen. Diese aber ist keine andere, als die, sich in das gnädige Kommen des Heilands und das gläubige Empfangen seiner Gaben versenkende, denn von der Liebe, mit der der himmlische Bräutigam und seine irdische Braut einander lieben, handelt der Vortrag. Und was in den Herzen vorgeht, findet bald seinen, sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck in der rhythmischen Bewegung, in welcher die ganze Versammlung die Leiber von der einen Seite nach der anderen hinneigt. Und je mehr der Vortrag seinem Ende naht, um so gewaltiger faßt er das Gefühl an. Das Herz wallt höher und höher, und bricht endlich in, den Augen entströmende Thränenströme aus. Alles sinkt weinend und schluchzend hin auf die Knie. Thränen versetzen die Stimmen. Nur der Vorbeter thut sich Gewalt an, und spricht das Gebet unter, aus der Tiefe seines Herzens hervordringenden Seufzern. Endlich wird wieder gesungen, und der Vorbeter

spricht langsam und feierlich: *ecclesia missa est*. Ernst und stille, im Herzen lobend und dankend geht die Menge hinaus, und wandelt durch den Hain heimwärts. Keine Glocke läutet den Feiertag aus, aber auch — kein Kirchenkrug lärmt die wiederkehrenden Frohtage ein. Die Auserwählten bleiben im Bethause zurück. Sie sind, nach langem, aber hoffnungsvollem Harren, und vielem, aber siegesreichem Ringen um ihrer Treue willen vom Herrn in seine Gemeinde eingenommen worden, und ärndten nun die Frucht ihrer Arbeit. Sie wandern aus einer Halle in die andere, von Stunde zu Stunde und Stufe zu Stufe geführt, bis sie den oberen Saal erreichen, und die Vereinigung mit der vollendeten Gemeinde im himmlischen Jerusalem, alle Seligkeit ahnend, voll Wonne schmecken. Zu ihnen dringt aber Niemand ein, der nicht gleich ihnen harrete und rang, und gleich ihnen vom Herrn mit Gnade gekrönt wurde. Licht haben sie in ihrer Mitte, aber eine dunkle Wolke umhüllt sie für Alle die noch draußen stehen, und deren Werke noch nicht schwer genug in die Wagschale fielen, um sie in den Gnadenschuß des Herrn sinken zu machen. Man mag draußen weilen und dem sanften Singen und leisen Flüstern lauschen, bis sie hinab steigen und in tiefem Schweigen heraustreten, um die Proselyten des Thors die Herrlichkeiten des oberen Saales in leisen Andeutungen ahnen und erschnen zu machen. „Ach, wie wohl, wie wohl wird's thun, recht gekämpft zu haben, und dann selig auszuruhen, sich beim Herrn zu laben!“ So mag man auch hier rufen und die Hand ans Werk legen, um nicht dahinten zu bleiben, sondern einzugehen zu der seligen Ruhe, welche die Auserwählten schon hier haben. — Der Tag endet und man sinnt daheim seinen Wonnen nach. Da ist man gewesen, wo das arme Ostenvolk in den Vorhöfen des Herrn geweilt hat. Da war es das Volk des Herrn. Nun ist's wieder der vielfach seufzende Arbeiterstand. Es hatte gebauet ein stattliches Haus, nun zieht es wieder das Arbeitsgeräthe aus dem Schuppen hervor, und geht im Schweiße seines Angesichtes über den Dornenacker dahin. — Sei's noch so schwer am Frohtage, der Herr des Gutes hat den Hain hergegeben, der Herr hat das Gemälde zum Bethause zusammenzimmern lassen, der Herr hat die Stunden gestattet, und — das Volk ist versöhnt mit dem Herrn. Es hat sich frei und selbstständig bewegt an dem einzigen Orte, wo nur Osten sind und keine Teutsche, wenn wir den „Teutschen Bruder“ ausnehmen, der aus fernen Landen kam, den Gerungen, selbst ein Geringer werdend, das an Köstlichkeit Alles übersteigende armo tundminne, das Fühlen der Gnade zu bringen!

Wer unseren Ehsten kennt, wird uns zugeben, daß schon in dem eben Geschilderten zauberische Gewalten für denselben liegen. Nehmen wir nun noch hinzu, daß in den Herrnhutischen Classificationen eine Organisation der Ehsten zum Volke gegeben ist, wie wir sie sonst in dieser, auf einen einzigen Stand, den des Ackerbauers nämlich, zusammengepreßten Nation nirgends haben, so kann nimmer in Abrede gestellt werden, daß in Herrnhut eine Macht liegt, die nur durch das Wort Gottes mit der, in demselben enthaltenen neuen Welt überwunden werden mag. Denn, wie fremd und fern ihnen ein, anderen Tümpeln nachgeahmtes Tümpelthum auch ist, zum Volke wollen unsere Ehsten immerhin werden. Von ihren „wannemad“, den alten Stammesältesten, wissen sie allerdings nur noch wenig, immerhin aber haben sie doch ein Bewußtsein davon, daß es in der Vorzeit auch ein Ebstenvolk gegeben hat, das als solches im Interesse seines Landes mit anderen Völkern verkehrte, und möchten, namentlich in einer Zeit, wie der unseren, wo im Russischen Reiche Alles die Flügel zu regen beginnt, was bisher stille im Neste unter den Federn der brütenden Mutter lag, wieder ein Volk werden. Dafür findet es aber in Herrnhuts Classificationen mindestens die Ansätze. Man achte nun darauf, mit wie ganz anderem Accente von den wannemad, den Ältesten, gesprochen wird, wenn der Ehste von den Vorstehern der Herrnhuter-Societät redet, und wieder wenn es sich um die übrigen Vorgesetzten unserer Bauern handelt. An der Spitze steht in der Societät der Saksa wend oder holer landja, der Deutsche Diakonus, mehr oder minder dem Englischen Könige gleich, der, aus den Niederlanden gekommen, wohl seine Krone trägt, sein Scepter aber mehr halten läßt, als selbst hält. Dann folgen der große und der kleine Rath, in welchem die wannemad kaum geringere Macht haben, als die Lords und die Gemeinen Albions. Ihnen schließt sich als Bürgerschaft das Häuflein an, aus dem alle Amtsträger hervorgehen, und das mit seinen Ehören der Brüder und der Schwestern, der Eheleichen und der Ledigen, der Wittwer und der Wittwen, einen wohlgegliederten Organismus darstellt. Endlich kommt dann die Masse des, nicht mehr regierenden, sondern regierten Volkes im engeren Sinne des Wortes, das pimne rahwas, der helle Haufen, der sich nimmer selbst leiten mag, sondern von der Aristokratie geleitet werden muß und geleitet wird. Wird das Geistliche angeschaut, so haben die, aus den Ehsten selbst hervorgegangenen Vorbeter die Lehre und die Seelsorge, und liegen ihnen in vollstündlicher Weise, das Fühlen

der Gnade über alles Andere hinstellend, ob. Wird aber das Weltliche angeschaut, so stehen alle Chargen des das „Gebiet“ beherrschenden „Hofes“, wie des, hierher nur mit den Gemeindegerechten reichenden Staates, bei den, der Societät einverleibten, wieder nur aus den Esten genommenen Wirthschaftsbedienten des Rittergutes und Vertrauensmännern des Gebietes. Allezeit gehorsam und doch allezeit nur ihren eignen Willen thugend, umstehen die Pairs und die Gemeinen den Besizer des Gutes, der außerhalb des Volkes, als überseeischer Nachbarregent dasitzt, und mit dem eine *entente cordiale* eingehalten werden muß, und lassen von Napoleons Anordnungen und Befehlen nur so viel zum Volke gelangen, als ihnen eben heilsam und nothwendig erscheint. Hat der Herr nicht sehr scharfe Augen, so blendet ihn die scheinbar tadellose Ordnung nur zu bald, und gerne giebt er die Zügel aus der Hand, und läßt das mühevoll regierte Regiment von seinen devoten Bedienten führen. Da werden ihm denn alle Dornen aus dem Wege geräumt, und er wandelt über Rosen dahin. Er ist ein Herr voll „arm“, voll Liebe, Gnade, Huld und Freundlichkeit, den Kind und Kindeskind noch preisen in den Hütten und Häusern, den Wiesen und Feldern, die auf dem Grunde und Boden seines „arm“ erwachsen, und seinen Getreuen eben so viel gaben, als sie ihm — nahmen. — Dem sei indeß, wie ihm wolle. Eins steht fest, das nämlich, daß unser Ehste, wo er seine Herrnhuter-Societät hat, mitten im Bauernstande unseres Landes ein wohlorganisirtes Ehstenvolk, und neben der *ecclesiola* in *ecclesia* ein *regniculum* in *regno* hat. Steht das aber fest, wie mag's uns denn verwundern, wenn jeder Ehste von irgend welchem Gewichte und Ansehen für nichts leichter begeistert ist, als für die Societät Herrnhuts?! Sind aber des Volkes Stimmführer für Herrnhut, wie sollen denn die Massen desselben, von den Stimmführern mehr oder minder beherrscht, dagegen sein?! Oder soll unser Volk sich zu Gunsten der Deutschen Lutheraner und der Russischen Griechen gegen die Ehstnischen Herrnhuter entscheiden?! — Gewiß, wollen wir's für das Rechte gewinnen, so haben wir's an seinem tiefgewurzelten religiösen Sinne anzufassen, und durch die Predigt des Wortes Gottes zu dem Glauben zu führen, an welchem allein Gott Wohlgefallen hat, und der allein aus Gnaden selig macht! Alles Andere ist reine Luftstreicherei.

Wie soll nun unter so bewandten Umständen unser Volk nicht gar leicht wieder für Herrnhut gewonnen werden in einer Zeit, wie der unseren, in der alle Glocken, groß und klein, Aller Befreiung und Verjüngungs-

gung einläuten?! Herrnhut braucht ja nur ganz leise in die Saiten der kaum weggestellten Harfe zu greifen, und mit seinem Aeolsspiele in den Glocken- und Glöckleinklang hineinzugreifen, um alle Sympathien unserer Esten für seine Societät wieder wachzurufen, und der Posaunenruf der Wächter auf den Mauern Zions braucht nur ein wenig leiser zu werden, um gar bald von den Harfenklängen, und den, denselben folgenden Volksstimmen übertönt zu werden. Wen haben unsere kirchgetreuen Pastoren denn für die Lutherische Kirche gegen die Societät Herrnhuts außer den wenigen Schulmeistern und den einzelnen Kirchenvornündern und etlichen in der Wahrheit festgegründeten Bauernwirthen? Und was vermögen diese gegen die Schaaren der Richter, der Wirthschaftsbeamten des Hofes, der Reichen und der ganzen Masse des von diesen beherrschten pünne rahwas, des blinden Hausens, der sich, den Meereswogen gleich, vom Winde hin und her bewegen läßt? — Gewiß, unsere Ehsten angesehen, ist jetzt der geeignete Zeitpunkt für Herrnhut gekommen, das namentlich von 1849 — 1859 verlorene Terrain wiederzugewinnen. Alles spricht von Befreiung und Verselbstständigung Aller, und Freiheit und Selbstständigkeit hat unser Este, seiner Meinung nach, nur in Herrnhut!).

Herrnhut hat aber, wenn es seine Societät wieder bauen will, nicht nur unser Volk, sondern auch unseren Adel, als den das Land besitzenden, und als solcher das Volk beherrschenden Stand zu gewinnen, und auch hiefür ist gegenwärtig der geeignete Zeitpunkt gekommen. Mehr noch als unser derselben nur wenig erschlossenes Volk, wird unser Adel allem Wissen erschlossen, von der Tageslitteratur berührt und bewegt. Ja, handelt es sich um Befreiung und Verselbstständigung Aller, so werden die Interessen des

1) Man vergleiche hiezu: „Die lutherische Kirche Livland's und die herrnhutische Brüdergemeinde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte neuerer und neuester Zeit von Dr. Th. Harnack, ordentlichem Professor der Theologie zu Erlangen. Erlangen, 1860. Verlag von Theodor Bläsing.“ Auf dieses treffliche Buch machen wir hier um so mehr aufmerksam, als es alles hier Einschlagende aus dem meisterhaften, leider nicht durch den Druck veröffentlichten Resumé Professor Dr. A. Christiani's von 1852 aufgenommen hat, können aber dabei den Wunsch nicht unterdrücken, es möge Christiani möglich werden, uns einmal Herrnhut in Livland für weitere Kreise, als den der Livländischen Pastoral-Synode, zu schildern. Kennt doch kein Pastor unseres Landes Herrnhut so gut und gründlich, als unser verehrter Freund, und hat doch Niemand in unserem Lande es so verstanden als er, den Herrnhuter von Herrnhut zu unterscheiden, und jenen zu lieben, dieses aber von sich zu weisen.

Adels dabei so gewaltig engagirt, wie die keines einzigen anderen Standes. Wer die meisten Rechte hat, eben der kann auch die meisten Rechte verlieren. Möglicher Weise mindestens kann unser Adel bei der Befreiung und Verselbstständigung unseres Volkes eben so viel verlieren, als das Volk dabei gewinnt. Erklärte er sich nun mehr gegen als für dieselbe, so könnte man sich darüber nur dann wundern, wenn man blind gegen den Adel und für die übrigen Stände eingenommen ist, und nur für des Adels Interessen kein Auge und nur für die Interessen der übrigen Stände ein Auge hat. Unser Adel hat sich aber in keinerlei Weise dagegen erklärt, sondern ist allenfalls nur gegen Ueberstürzungen eingetreten. Er will das edle Werk edel, und eben darum auch langsam gefördert haben. Also allerdings gefördert, nur langsam, aber immerhin doch gefördert, wenn auch langsam. Will man aber das Werk so fördern, so muß man es da angreifen, wo es des Volkes sehnlichsten Wünschen Rechnung trägt, ohne irgend einer Ueberstürzung Thür und Thor zu öffnen. Das gilt namentlich da, wo Heißsporne Rom in Einem Tage bauen möchten. Wer mag's denn nun verwunderlich finden, wenn mancher Edelmann geneigt ist, wo er von der Presse und deren Gepreßten gedrängt wird, zunächst das ihm am wenigsten Gefährliche, nämlich die Societät Herrnhuts frei zu geben?! Von 1729 ab ist das Herz unseres Volkes unserem Adel nur da zugewandt worden, wo der Adel für Herrnhut eintrat, und war und ist etwas von unserem Adel Gethanes unserem Volke lieb und werth, so der Schutz, den er der Herrnhuter Societät angedeihen ließ und läßt. Nur auf dem Lammberge zu Wolmar und in dem Bethause zu Brinkenhof waren und sind in unserem Lande Adel und Volk nicht gegen, sondern für einander. Ist unserem, tief religiösen Volke nun zunächst daran gelegen, sein Herrnhut wieder frei zu haben, warum soll unser Adel denn nicht der nächsten Forderung durch Freigabe der Herrnhuter Societät zunächst nachkommen? Auch hier heißt's: Zeit gewonnen, Alles gewonnen; und man braucht keineswegs für Herrnhut enthusiastisch zu sein, noch gegen die Befreiung und Verselbstständigung Aller enrägrt zu sein, um unseren Adel in Schutz zu nehmen, wenn er in der eben angegebenen Weise, von Herrnhut für dieselbe gewonnen, verfährt.

Unser Adel wird aber von Herrnhut durchaus nicht nur durch die eben angegebene Weise zu Gunsten der Societät gewonnen. Es giebt auch noch andere Weisen, Herrnhut durch unseren Adel zu seinen Blüthetagen zurückzubringen, und Herrnhut läßt dieselben nimmer unbemerkt. Der religiöse Libera-

lismus unserer Tage, der immer mehr Raum greift, hat auch unter unserem Adel, wie in allen übrigen Ständen, seine Säger. Diese möchten noch leichter für Herrnhut zu gewinnen sein, als die Vertreter des allmäligen Fortschreitens. Man braucht ihnen von Seiten der Herrnhuter nur das Urtheil vorzuführen, das heuer in so vielen Journälen über den Väterglauben und die kirchtreuen Pastoren gefällt wird. Lasse man's nicht in allen Typen, und höre man's nicht in allen Tönen, so möchte man dieses Urtheil nimmer für möglich halten. Allerdings müssen wir zugeben, daß 1849 bei uns das genuin Lutherische so stark betont wurde, daß wenn noch weiter gegangen worden wäre, der nächst gegriffene Ton die einzuhaltende Scala hätte überschreiten müssen. Es ist aber eben nicht weiter gegriffen worden, als man 1849 griff, und nirgends ist man in den kirchlichen Dingen so maßvoll gewesen, als gerade in unserem Lande. Die Journäle ziehen indeß es 'mal vor, sich vom Auslande beeinflussen, nicht aber vom Inlande bestimmen zu lassen, und viel mehr das Ausland vor dem Inlande, als dieses vor jenem zu vertreten. Sind unsere Journäle nun meist noch sehr jung, so mag ihnen das nachgesehen werden. Es ist gar schwer, dem Ausländischen, wo man noch nicht recht flügge geworden ist, ebenbürtiges Inländisches an die Seite zu stellen, wenn man sich kaum die Sporen erworben hat, und gar leicht — das Ausländische in ein inländisches Kleid zu stecken, und so dem Leserkreise vorzuführen. Draußen gehört's heuer aber nur zu oft zur Vielseitigkeit, möglichst einseitig den vom Worte Gottes kein Haar breit abweichenden Glauben, wenn auch in der Weise des Dorfbarbiers und des Kladderadatsches, anzugreifen, und, in Ermangelung eines Lutherischen Papstes, jeden kirchtreuen Mann auf die cathedra Petri zu setzen, um in ihm darnach den personificirten Antichristen zu bekämpfen. So caricirt man den Glauben der Väter, und dichtet den Pastoren Gesinnungen und Aussprüche an, die sie nie gehabt und nie gethan haben. Und was die Journäle sagen, wird 'mal in unseren Tagen mehr oder minder geglaubt, und dieser Glaube bewältigt nicht die Geister, sondern scheut vielmehr vor Gespenstern zurück. Siebt man's auch zu, daß unser Livland im Uebrigen das Maßvolle einzuhalten verstehe, so will man's doch gerade da, wo das Maß nimmer überschritten wurde, in den Angelegenheiten der Kirche und der Theologie, nimmer zugeben. Hier gerade soll Alles übertrieben werden. Bald soll unsere Lutherische Kirche nicht nur die seligmachende, sondern die allein seligmachende Kirche sein wollen, bald der Pastor in hierarchischem Gelüste den Antikbegriff überspannen, bald der graufige Beichtstuhl

aus den Kirchhefen hervorgucken, bald die ausgestaltete Liturgie Rom in die Gemeinden hineinsingen. Und wenn auch keiner dieser Gräuel offen hervortritt, so soll doch ein Geist der Intoleranz und des Zurens in verba magistri durch unsere Landeskirche dahinbrausen, der seines Gleichen nirgends finden mag. Fragt man nun, wo sich dieser Geist der Intoleranz und des blinden Nachsprechens finde, so wird der Pastoren Verhalten der Herrnhuter Societät gegenüber genannt. Mußte seiner Zeit doch selbst, des ungerechten Urtheils über Männer wie F. Walter u. A. Christiani zu geschweigen, ein Aehnuth in seiner unübertrefflichen Milde und Duldsamkeit als ein Mann der Intoleranz dastehen!). Den von den wirklichen Liberalen durchaus zu unterscheiden den Liberalisten gegenüber braucht Herrnhut unter so bewandten Umständen gar nicht 'mal für seine Societät, sondern nur für den Unionismus einzutreten, um alsbald gewonnenes Spiel zu haben. Mit Recht nennt Harnack Herrnhut den „verzärtelsten Liebling der modernen Union“²⁾. Herrnhut war dieser Liebling, und ist es noch, auch bei uns, denn die Union hat bei uns immer noch gar viel Liebhaber, obgleich bei uns gerade von einer Union eigentlich gar nicht die Rede sein kann, es werde denn eben eine Union unserer Lutherischen Kirche mit der Herrnhuter Societät angestrebt, was so lange mindestens ein ganz sonderbares Streben ist, als Herrnhut bei uns gar keine externe, etwa reformirte Christengemeinschaft, sondern nur eine interne, angeblich Luth. Societät innerhalb unserer Luth. Kirche ist, also eigentlich ganz und gar kein Object für eine Union darbietet. Wie dem aber auch sein möge, sobald Herrnhut für die Union, oder richtiger, da die Union bei uns doch nur ein Theorem ist, für den Unionismus eintritt, hat es gewonnenes Spiel. „Wer wollte denn nicht die Unificirung der zertrennten Christen, mindestens der Evangelischen, und griffe nicht gerne nach der Union, die diese Unificirung als vollzogen darzubieten behauptet?! Und wenn man nun die Vereinigung der zertrennten Evangelischen Christen zur Einer Heerde unter dem Einen Hirten will, warum soll man denn unseren Christen nicht ihre Herrnhuter Societät wieder frei geben, da es sich bei dieser Freigebung, wie man von Herrnhuts Seiten

1) Man vergleiche das, leider viel zu wenig beachtete, und doch überaus schätzbare Buch: „Eduard Johann Aehnuth, Pastor zu Torma-Lohhusu in Livland. Ein Lebensbild aus der Livländischen Kirche und ein Beitrag zu der Geschichte dieser Kirche, insbesondere ihres Kampfes mit Herrnhut. Von einem Freunde Aehnuth's. Gotha. Verlag von Friedrich Andreas Bertkes. 1859.“

2) Harnack am angeführten Orte Vorwort IX.

sagt, um nichts Weiteres handelt, als nur darum, irrelevante Herrnhutische Ceremonien mit ebenso irrelevanten Lutherischen Institutionen zu vereinen, oder gar nur beide neben einander bestehen zu lassen?!“ Hier, meint man, sei doch in Wahrheit nichts weiter, als ein eigensinniger Dogmatismus hierarchisirender Pastoren zu überwinden, oder mit gerechter Schonungslosigkeit bei Seite zu schieben. — Ja, wäre es nur so, wie Herrnhut sagt, und handelte es sich wirklich nur um Herrnhutische Ceremonien und Lutherische Institutionen, und nicht vielmehr um Herrnhuts Menschenfindlein und unserer Kirche Gottesworte in der beiderseitigen Lehre, wer wollte freundiger und rascher den Herrnhutern die Bruderhand entgegenstrecken, als gerade unsere Pastoren, die über jede Hilfe jubelnd aufjauchzen, die ihnen für ihre, immer schwerer werdende Arbeit an den, auch da, wo sie kleine genannt werden, übergroßen Gemeinden unseres Landes dargeboten wird? Gehilfen suchen sie ja überall, und sind eben darum bestrebt, aus ihren Schulmeistern und Kirchenvormündern mehr zu machen, als bloße Elementarlehrer und Kirchenbauinspectoren ¹⁾. Gewiß, nicht weil die Herrnhuter ihnen eine unerwünschte Hilfe bringen, sondern vielmehr umgekehrt, weil sie ihnen die erwünschte Hilfe nicht bringen, mögen sie mit denselben, selbst da, wo von der Lehrverschiedenheit Abstand genommen wird, durchaus nichts zu thun haben. Das wird aber leider übersehen. Der Liberalismus giebt eben auf Lehrunterschiede nichts, und auf Eingriffe in fremdes Amt nur sehr wenig, wenn überhaupt etwas. — Sind nun freilich unter den Liberalisten auch gar manche Männer da, die nicht auf dem mehr oder minder flugsandigen Boden der Journale stehen, und daher von Herrnhut auch nicht auf diesem Boden gewonnen werden mögen, so haben wir nicht nur das Raisonnement der Journale, sondern auch gar gewichtige, gründlich auf die Sache eingehende Bücher, wie das von Plitt, für den Liberalismus, und weiter für die Duldung Herrnhuts ²⁾. Auch ein flüchtiger Blick in das genannte Buch genügt, um

1) Fassen wir in specie nur eine Gemeinde in's Auge, die combinirte Stadt- und Land-Gemeinde zu St. Marien in Dorpat nämlich, was könnte Herrnhut da nicht leisten, wenn es dem Pastor je helfen wollte?! — Aber wer sah je einen Herrnhuter Diakon, oder Helfer, der Arbeiter in den Gefängnissen, Lazareth, Armenhäusern, Waisenschulen, und Wittwenasylen Dorpat's, um aller übrigen Dinge zu geschweigen? Und wo wäre denn Hilfe einerseits dringender zu wünschen, und andererseits leichter zu leisten, als eben hier?!

2) Die Gemeinde Gottes in ihrem Geist und ihren Formen, mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeinde dargestellt von Herrmann Plitt, Inspector des

erkennen zu lassen, was für einen gewichtigen Täufer Johannes Herrnhut mit demselben für seinen Jesus gewonnen hat. Allerdings ist Plitt's „Gemeine Gottes“ keine andere, als die, welche schon Zinsendorf den „Religionen“ entgegenstellte, um alle Lebensströme in seinen Born zu „Philadelphia“ zu leiten, aber Plitt stellt doch viel weniger die „Gemeine Gottes“ den „Religionen“ entgegen, als den „Liebesglauben“ und den „Liebesgehorsam“ dem vermeintlichen Autoritätsglauben und Knechtsgehorsam der kirchtreuen Christen, und nimmt eben dadurch den ernstesten Liberalisten, dem, wenn auch sonst nichts, so doch das Auge für die objective Wahrheit fehlt, sofort für sich und gegen die Kirchtreuen ein. — Wo Herrnhut nun bei den Jüngern des Liberalismus durch die Journale nichts erreicht, da mag es durch Plitt's Buch doch Alles erreichen, und so kann es uns nimmer wundern, wenn der liberalistische Edelmann den angeblich dogmatisirenden Pastor mit dessen vermeintlich hierarchischen Gelüsten bei Seite läßt, und Herrnhuts-Societät, so weit das in seiner Macht steht, wieder Thür und Thor in unsere Gemeinden hin öffnet. Je mehr er dabei seinen religiösen Liberalismus als das Kind seiner socialen Freisinnigkeit hat und weiß, und sich für verpflichtet hält, die jedenfalls in Bezug auf die Verhältnisse unseres Bauernstandes vorzunehmenden, und von unserem Adel, als den, mit dem Lande zugleich das Volk beherrschenden Stande, zu vollziehenden Reformen allererst auf dem kirchlichen Gebiete durchzusetzen, um so entschiedener wird er keinerlei Bedenken tragen, den Herrnhutern mit aller Offenheit in die Hände zu arbeiten.

Wir können das freilich nur von ganzem Herzen bedauern, denn auf diesem Wege werden nicht nur unsere Edelleute und unsere Pastoren, die allwege für einander einzustehen haben, wenn nicht Kirche und Land dem sicheren Verderben preisgegeben werden sollen, sondern auch unsere Edelleute, die nur, wo sie einig sind, Stärke haben und Stütze bieten, unter einander uneinig gemacht, und weder das Volk, noch Herrnhut ziehen irgendwelchen Gewinn aus dem Wiederaufbau der Societät. Unser Volk nicht, weil Herrnhut ihm 1864 ebenso wie 1764 nur die Brücke bauen wird, über

theologischen Seminars der evang. Brüder-Unität. Gotha. Verlag von Friedrich Andreas Perthes. 1859. Bei Citirung dieses Buches können wir nicht unbemerkt lassen, daß dasselbe immer noch keine eingehende Beurtheilung in dieser Zeitschrift gefunden hat, und müssen den dringenden Wunsch aussprechen, daß das bisher Unterlassene bald geschehen möge.

die es aus seiner Väterkirche fortzieht. Herrnhut aber nicht, weil seine Societät ohne das aus der Väterkirche ausgewanderte Volk nichts Anderes ist und sein wird, als der Grabhügel der Lutherischen Kirche Livlands. Oder kann man, angesichts des Plittschen Buches, wirklich noch daran zweifeln, daß Herrnhut in seinem innersten Wesen 1864 ganz und gar nicht anders dasteht, als es 1764 schon dastand? — Ach, daß unser Adel, der nun 'mal Patronus unserer Kirche ist, diese endlich als den Grundpfeiler unseres Landes erkennte, und Alles gegen, aber nichts für den Wiederaufbau der Herrnhuter Societät thäte, oder auch nur duldete, und daß unser Landtag, gleich unserer Pastoralynode, einmüthig für die Lutherische Kirche Livlands gegen die Societät Herrnhuts einträte! — Wir sind durch schwerste Zeiten gegangen, aber diese schwersten Zeiten werden, wenn Herrnhut seine Societät wieder aufbaut, bald nicht vergangene, sondern wieder gegenwärtige sein. Vom Rückfalle aber werden wir dann, wenn überhaupt, nur sehr schwer zu retten sein. Sieht man die Jammerstände an, in denen unser Volk jetzt eben schmachtet und seufzt, und kann es Niemand, der unsere Kirchengeschichte auch nur einigermaßen kennt, in Abrede stellen, daß die gegenwärtigen Jammerstände aus Herrnhuts Societät, wenn auch ohne deren Wissen und Willen — was wir ihr herzlich gerne concediren wollen — hervorgetwachsen sind, wie mag man dann noch nicht gegen, sondern für diese Societät eintreten? — Mag's denn irgend Jemandem in unserem Lande verborgen geblieben sein oder verborgen bleiben, daß unser Volk noch heutigen Tages in dem Wahne lebt und stirbt, daß es Alles, nur nicht Herrnhut fortgegeben hat? Welcher Confession es auch angehören mag, Herrnhut ist immer das, was es in seinem Herzen trägt, und was ihm, seiner Meinung nach, nur mit seinem Herzbute genommen werden kann. Nun ist es allerdings gar schön, wenn unser Volk den Herzensglauben für ein unentreibbares Gut hält, aber jammervoll ist's, wenn dabei es dem Wahne ergeben ist, der Inhalt lasse sich auch ohne die Form festhalten, und der Ocean könne, wo die Felsen zerbrechen, in Gläsern gefaßt und fortgetragen werden. Das eben ist's ja, daß Herrnhut in allen Christengemeinschaften, außer der seinen, nichts Anderes sieht, als ganz irrelevante, um die Gemeinde Gottes hergelegte Formen, und unser Volk lehrt, auf die „Religionen“ nichts zu geben, und eben so leicht die eine Religionsform anzunehmen, als die andere abzulegen.

Haben wir aber denn wirklich Edelleute, die wieder für Herrnhut

eintreten, oder doch den Wiederaufbau seiner Societät dulden? — Gewiß. Man mache nur eine Rundfrage bei unserem Adel. Hier wird ein Schulhaus gebaut, und der Betfaal den Herrhuten, wenigstens mit, eingeräumt, dort wird ein verlassenes Versammlungshaus von Neuem in Stand gesetzt. Hier werden Herrnhuter als Schulmeister und Kirchenvormünder angestellt, und dort wird dem Häuflein das Halten seiner Separatstunden ausdrücklich gestattet. Das könnte aber nicht geschehen, wenn die örtlichen Edelleute es nicht ausdrücklich oder doch stillschweigend gestatteten. Und wenn auch das Angeführte nicht geschieht, so werden doch die kirchtreuen Pastoren durch Aeußerungen des Mißbehagens — wenn auch ohne Wissen und Willen — mehr oder minder verdächtig gemacht. Man übersehe es doch ja nicht, daß Herrnhut immer noch seine Leute zu wählen weiß, und daß jeder Diener, der seinem Herrn Speise und Trank servirt, dem Herrn dessen Worte und Reden über den Pastor von den Lippen ablauscht, um sie alsbald dem Häuflein zuzutragen, dem der Hofdiener natürlich als Glied der Ebstnischen Aristokratie angehört. Nur zu leicht hält man das für eine Kleinigkeit, die man übersehen müsse, und doch ist es ein Ding von gar wichtigem Belange. Wer hat denn unsere alte Kirche, nicht nur die der rationalistischen, sondern auch die der orthodoxen Zeit bei unserem Volke in so gewaltigen Mißcredit gebracht, wenn nicht die Pastoren der pietistischen Zeit, die, von Herrnhutischen Schulmeistern und Vormündern umstanden, nur von den getreuen Heerden hörten, und nur von den ungetreuen Hirten redeten? Man halte dagegen die nimmer wegzuläugnende Thatfache, daß das Volk gar manchen rationalistischen Pastor, wenn er nur nicht gegen Herrnhut auftrat, zur selben Zeit für einen gar frommen Knecht des Herrn erklärte, und man wird die aufgestellte Behauptung nimmer entkräften können. Wir freilich citiren mit Hasselblatt Bengels Spruch: „Herrnhut thut nicht gut.“ Herrnhut aber lebt und stirbt auf den Satz: Herrnhut thut nur gut, und wer Herrnhut protegirt, der ist dem Reiche Gottes nicht fern, wer ihm aber opponirt, der ist, um mit Zinsendorf zu reden, „nicht bei seinem Herzen“, sondern hat die Tramontane verloren, und sich in der Wüste des Gebirges verirrt. Noch freilich stehen unsere Pastoren — Gott Lob! — im besten Credite bei unserem Volke, und wir mögen es ganz getrost sagen, daß die Pastoren in ihrem Ansehen bei unserem Volke in demselben Maße gestiegen sind, als sie sich immer offener gegen Herrnhut erklärt haben. Aber, was noch nicht ist, kann werden, und wird werden, wenn wir nicht die Augen

und Ohren offen halten. Das Einreißen der Societät Herrnhuts gerade hat unsere Pastoren in des Volkes Herz gebracht. Denn so lange Herrnhut in Macht und Ansehen unangetastet dastand, war der Pastor nur der Ebstnischen Aristokratie Freund, nicht aber des Ebstnischen Volkes Hirte. Durch die Mauer, mit welcher Herrnhut den Pastor umgab, drang kein armer Badstübler hindurch. Das Protegiren und Bauen der Herrnhuter-Societät aber richtet gleicher Weise um jeden Edelmann her eine Mauer auf, durch die er nicht zum Volke, noch das Volk zu ihm hindringen mag. Reißen unsere Edelleute diese Mauer mit der Societät zugleich ein, so wirds ihnen ganz ebenso ergehen, wie es unseren Pastoren ergangen ist. Adel und Volk würden einander dann viel näher treten, als das bisher irgend je der Fall gewesen ist. Herrnhut trennt Adel und Pastoren und Volk von einander, denn es baut nur sich, und sein Bau ist immer nur ein zerspaltender Keil.

Aber, wird man sagen, das ist ein sonderbarer Widerspruch! — Seit 1729 soll das Herz des Ebstenvolkes dem Adel nur auf dem Lammberge zu Wolmarshof und in dem Bethause zu Brinken Hof zugewandt worden sein, und nun soll der Adel des Ebstenvolkes Herz durch Zerstörung eben derselben Societät gewinnen, die auf dem Wolmarshofer Lammberge und in dem Brinken Hof Bethause für Livland gebaut wurde. Der Widerspruch ist aber nur ein scheinbarer. Ein anderes ist das Ebstnische Herrnhuter-volk die Ebstnische Herrnhuter Aristokratie, und ein anderes das von der Herrnhuter Aristokratie mehr oder minder geknechtete Ebstenvolk. Halten wir diesen Unterschied fest, so werden wir in dem Gesagten nichts weniger als irgend einen Widerspruch finden. So viel Herrnhuter wir immerhin unter unserem Volke zählen mögen, sie bilden doch nur eine quantitativ geringe, qualitativ freilich sehr gewichtige Zahl der Masse des Ebstenvolkes gegenüber. Und wie gewaltig die Prävalenz der Herrnhuter Aristokratie in unserem Volke auch immerhin sein möge, sie ist gebrochen, sobald der Adel als solcher neben der Geistlichkeit gegen die Herrnhuter Societät für die Lutherische Kirche eintritt. Wir sagen: **für** die Lutherische Kirche. Wollten wir nur ein negatives Verfahren gegen die Societät Herrnhuts, so brächten wir allerdings nur Widersprüche zuwege. Wir wollen aber vielmehr ein positives Verfahren für die Lutherische Kirche Livlands. Und hier erinnern wir daran, was wir oben über den religiösen Sinn unserer Ebstn gesagt haben. Kann unser Volk nicht mehr erlangen, als die Ebstnische Aristokratie, so läßt sich's an derselben

nicht nur genügen, sondern setzt für Erlangung derselben auch alles ihm zu Gebote stehende ein, kann es aber mehr erlangen, kann es namentlich die freie und volle Entfaltung der Lutherischen Kirche erlangen, so wird es keinen Finger mehr rühren für Herrnhut, vielmehr gegen dasselbe eintreten. Man vergleiche doch nur eine Lutherische Kirchenversammlung mit einer Herrnhutischen Bethausversammlung, und stelle doch nur hier einen geliebten, Herrnhut opponirenden Pastor mit seiner Gemeinde, und dort einen gefeierten, die Societät bauenden Diaconus mit seinen Häuslein hin, und wäge beide nach Quantität und Qualität! Unsere Behauptungen werden dann keines weiteren Beweises bedürfen. Versäumen doch selbst die Herrnhutischen Aristokraten keinen Gottesdienst des, ihrer Societät widerstrebenden Pastors! — Man denke doch nur daran zurück, wie es in Rigen stand, als unser A. Christiani dort Pastor war. Man denke ferner noch weiter zurück, wie es in Wolmar stand, als unser J. Walter dort die Heerde Christi weidete! Freilich ist's jetzt anders geworden, aber nicht zum Schlimmen, sondern zum Besseren hat's sich gewendet, und wir sind nicht mehr nur auf einen J. Walter und einen A. Christiani beschränkt. — Aber eben deshalb wollen wir unsern Adel noch mehr gegen die Societät für die Kirche eintreten sehen. Denn ohne unseren Adel wirkt, was die Geistlichkeit auch thue, nur ein Factor unseres Landes, mit demselben aber wirken beide Factoren desselben für die Kirche gegen die Societät, und das Produkt dieser Wirkung wird dem Lande in Wahrheit ein göttlicher Segen sein.

Wenn's nun aber nicht sowohl die Negation des Herrnhutischen, als vielmehr die Position des Lutherischen gilt, was soll dann geschehen, um den Wiederaufbau der Herrnhutischen Societät zu hindern, und den Weiterbau der Lutherischen Kirche zu fördern? — Sollen wir wieder auf den Rechtsboden hintreten, und Herrnhut mit der Schärfe des Gesetzes beschränken, die Lutherische Kirche aber zum Vollgenusse aller ihrer Prerogative bringen? Gewiß das auch, aber nur ja nicht das allein, und nur ja jetzt noch nicht! — Also nicht das allein, was denn aber noch? Auch weiter gehen zu den Assimilationsbestrebungen? Das auch, aber erst späterhin und nur insofern, als die Assimilationsbestrebungen nach nichts Anderem ausschauen, als nur darnach, was die Lutherische Kirche in Livland noch nicht, in anderen Landen aber wohl schon, oder efficacia noch nicht, potentia aber wohl schon hat. — Und dabei dann stehen bleiben? Noch nicht. Also auch den pastoralen Kampf wieder aufnehmen, und die Kanzeln wieder zu Schlachtfeldern ma-

chen und die Häuser zu Siegesfesthallen? Auch den, und zwar pastoralen Kampf wieder aufnehmen, und auch die Häuser wieder zu Siegesfesthallen machen, ohne darum aber die Kanzeln in Schlachtfelder zu wandeln. — Und damit enden? Und wieder das Müdewerden beider Parteien sehen, und dann wieder neue Herrnhuter an die Stelle der Ermüdeten treten sehen? Gewiß nicht, vielmehr den pastoralen Kampf zu einem kirchlichen erweitern, an dem die ganze Gemeinde in ihren ordnungsmäßigen Organen participirt, und dann weiter gehen, um endlich nicht ermüdet, sondern in Siegeskraft zu ruhen.

Gehen wir nun auf das hier zu berücksichtigende Einzelne näher ein, so müssen wir unser Augenmerk allernächst darauf richten, daß die Herrnhut beschränkenden, unsere Kirche aber zu ihrem guten Rechte führenden obrigkeitlichen Verordnungen in Sachen des Verhältnisses der Societät und der Kirche zu einander, wie wir diese Verordnungen namentlich der unermüdeten Fürsorge F. Walters verdanken, nur dadurch in unserem Lande so discreditirt worden sind, daß man ihre Ausführung mehr oder minder nicht dem Adel, sondern den Pastoren anheimgelassen hat. Der Pastor wird, wenn man ihn zum Wächter über die obrigkeitlichen Verordnungen, und zum Executor derselben macht, zu seiner Gemeinde, wie zu seinem Amte, in eine ganz und gar schiefe Stellung gebracht. Es ist hier nicht am Orte, das Weitere darüber zu handeln, das aber möchten wir doch hervorheben, daß wir das kirchliche Amt, auch in der Localgemeinde, nun und nimmermehr auf den Pastorat beschränken dürfen, wenn wir nicht in endlose Verwirrung aller hier einschlagenden Begriffe gerathen wollen. Die Kirche ist 'mal erst die Glaubensgemeinschaft, in welcher des Herrn Jünger in ihrer allgemeinpriesterlichen Eigenschaft und die Haus-Gemeinde, dann die Gnadenmittelgemeinschaft, in welcher der Pastor und die Kirche-Gemeinde, und endlich die Ordnungsgemeinschaft, in welcher die kirchliche Obrigkeit und die Kirchspiels-Gemeinde mit einander handeln. So haben wir, diese drei Gemeinschaften, oder richtiger diese drei Kreise, in denen sich die Kirche in ihrer Erscheinung auf Erden bethätigt, aus einander haltend, die erste derselben im Hause, die zweite in der Kirche, die dritte im Kirchspiele. Ist nun die Gemeinschaft immer das Product der beiden Factoren, von denen wir den einen im Amte, den anderen in der Gemeinde haben, so werden wir auch Amt und Gemeinde an den drei genannten Orten von einander unterscheiden müssen. Thun wir aber das, so haben wir in Bezug auf das Amt, welches hier in erster Instanz in's Auge zu fassen ist, für das Haus und dessen Gemeinde das allgemeine Priesterthum, für die Kirche

und deren Gemeinde den Pastorat, und für das Kirchspiel und dessen Gemeinde das Regiment. Ueber das Unterscheiden dürfen wir indeß das Zusammenfassen nicht versäumen, auf daß nicht das nothwendige Herüberspielen und Hinübergreifen des Einen in das Andere gehindert, und die Eine Kirche in ihre drei Erscheinungs- und Bethätigungs-Kreise aus einander gerissen werde. Beidem Rechnung tragend, werden wir das Wachen über die in Rede gezogenen obrigkeitlichen Verordnungen und die Execution derselben nicht sowohl dem Pastor, als vielmehr den Kirchenvorstehern anheimgelassen wünschen müssen. Sobald das nicht nur *de nomino*, sondern auch *de facto* geschieht, werden wir uns nun einen gewichtigen Schritt vorwärts gebracht sehen.

Alle unsere Herrnhuterbethäuser sind, wenn nicht von unseren Edelleuten erbaut und dotirt, so doch unter deren Auspicien hergestellt und mit ihren Prärogativen begabt worden. Wie Herrnhut aber in unseren Landen geworden ist, so wird es auch noch heutigen Tages. Unsere Edelleute sind *de facto* Patrone der Herrnhuter-Societät. Nun gestaltet sich die Sache aber sofort anders, wenn die Kirchenvorsteherschaft in der Localgemeinde, wie der Landtag und dessen Organe in der Landeskirche, das Regiment nicht nur haben, sondern auch üben. Der einzelne Edelmann hat es dann nicht nur mit dem Pastor zu thun, der mehr oder minder von ihm abhängig ist, oder doch als ein mehr oder minder von ihm Abhängiger angesehen wird, sondern auch und vorzüglich mit der Kirchenvorsteherschaft, die in keinerlei Weise ihm unterstellt, vielmehr ihm in den Angelegenheiten der Kirche als der Ordnungsgemeinschaft übergeordnet ist. Das ist namentlich dann der Fall, wenn die Kirchenvorsteher, wie das immer und überall geschehen sollte, nur aus unserem Adel genommen werden. Es liegt das nicht nur in unseres Adels, sondern auch und vorzüglich in der übrigen Stände Interesse. Der bürgerliche Kirchenvorsteher kann und wird nimmer die Stellung zum Adel einnehmen, welche der einzelne Adlige als solcher von vorn herein zu demselben hat ¹⁾. Sobald wir nur Edel-

1) Sieht man in der gegenwärtigen Construction des Kirchenvorstandes, unter dem wir, so lange unser Kirchengesetz den Pastor, den Convent, und die Kirchenvormünder überall und ausdrücklich von demselben unterscheidet, dagegen Kirchenvorstand und Kirchenvorsteherschaft promiscue gebraucht, nur die Kirchenvorsteher verstehen können, einen Fortschritt, so können wir doch in derselben nur eine Destruction sehen. Wenn unsere Kirchspiele auch vielfach schon bürgerliche Insassen haben, und wenn unsere Bauern auch vielfach schon Grundbesitzer geworden sind, so sind unsere Edelleute doch immer noch die Herren des Landes, und es heißt daher die Kirchenvorsteher nicht nur aus dem Adel, sondern auch aus den übrigen

leute im Kirchenvorstande haben, haben wir den Adel in allen Angelegenheiten der Kirche diesem Vorstande untergeordnet, und es wird keinem einzigen Edelmann, als einzelne Glieder der Adelscorporation in den Sinn kommen, im Widerspruche gegen den Kirchenvorstand zu handeln. Namentlich wird es dann so sein, wenn auch der Kirchspielsconvent auf seine rechtliche Construction zurückgeführt, und in seinen Gliedern auf die adeligen Besitzer der Rittergüter beschränkt wird, denn dann sind die Kirchenvorsteher durchaus die Vertreter des Adels, denen die einzelnen Glieder desselben sich freiwillig unterworfen haben, und einzelne Edelleute thun ihren eigenen Willen, wenn sie dem Willen des Kirchenvorstandes folgen ¹⁾. So construirt, ist unser Kirchenvorstand ganz und gar unzertrennlich von unserem Landtage, und wird dessen Organ neben den übrigen Organen desselben. So construirt hat unser Kirchenvorstand aber auch die Macht und Herrschaft im Kirchspiele, und das einzelne Gut kann nun und nimmermehr Herrnhuts Societät wider den Willen des Kirchenvorstandes in die von denselben regierte und geschützte Lutherische Kirche hineinbauen. Will Herrnhut dann doch Raum gewinnen oder behalten in unserer

Ständen wählen nichts Anderes, als dem Kirchenvorstande die demselben gebührende Macht nehmen. Auch hier gilt es, daß der ganze Leib leidet, wenn ein Glied desselben leidet, und daß man einem Stande des Landes seine Rechte nicht nehmen kann, ohne zugleich dem Lande selbst dessen Rechte in allen seinen Ständen zu kränken. So tüchtig mancher Bürgerliche für seine Person immerhin sein mag, so ist er doch nimmer Edelmann, und daher kann er seine Tüchtigkeit nur dann für das Kirchspiel verwerten, wenn er nicht Kirchenvorsteher wird, aber nicht, wenn er es wird. Wir werden in diesen Behauptungen viel Widerspruch finden, unserer festen Ueberzeugung nach aber nur da, wo man der Sache nicht genugsam nachgedacht hat, und nicht aus inländischen, sondern aus ausländischen Zuständen heraus redet. Unser Land ist 'mal ein Ritterland, und nicht durch das Zerbrehen, sondern durch das Ausbilden unserer Ritterschaft wird seine Entwicklung gefördert werden.

1) Hiergegen kann man nur da auftreten, wo man von keinem Gemeindeconvente neben dem Herrnconvente weiß, und, anstatt den Gemeindeconvent neben dem Herrnconvente herzustellen und auszubilden, die Schranken des Herrenconventes durch Einführung von nichtritterlichen Gemeindegliedern in denselben durchbricht. Daß auch dieses Durchbrechen ein Zerbrehen ist, und daß mit dem Zerbrehen nichts gebaut, sondern nur zerstört wird, überfiehet man in unseren Tagen leider nur zu oft. Man zerschneidet den alten Noth, und nennt das ein Nähen eines neuen. Man erlangt damit aber nur ein unbedeutendes Land, das allen Unbilden der über dasselbe dahinschweifenden Wetter schutzlos ausgesetzt ist. Unser Land ist allerdings in seinen höheren Ständen, trotz seines Estnischen und Lettischen Volkes, ein Teutsches, aber nimmer ein Teutschländisches, sondern das Livländische im Russischen Reiche, und sollen wir irgend etwas von unseren Jugendjahren her durch unser ganzes Leben hin behalten, so das, daß wir Teutsche, aber nicht Teutschländer, sondern Liv-, Est- Rurländer sind.

Kirche, so muß es sich an den Landtag wenden, dessen Organ der locale Kirchenvorstand ist, der Landtag aber wird als Lutherischer seinen Patronat über die Lutherische Kirche Livlands nun und nimmermehr zu Gunsten Herrnhuts in eine Protection einander ausschließender Christengemeinschaften umsetzen, noch die Kirche seiner Väter durch die Societät der Bauern aus ihren Fugen heben und zertrümmern lassen, denn weiß er irgend etwas, so das, daß Livland mit der Lutherischen Kirche als solches steht und fällt.

Alle diese Dinge hat man, wie es uns scheint, bisher mehr oder minder unbeachtet gelassen. Der Organismus, den wir, mindestens de jure haben und de facto auch haben könnten, wenn wir nur ernstlich wollten, ist bei Seite geschoben, oder gar zerstört worden, und wir sind in eine Desorganisation gerathen, welche die Destruction aller kirchlichen Verhältnisse nach sich ziehen muß und wird, wo sie's nicht bereits gethan hat. Darum sollen wir rückschreiten, denn wo der Fortschritt aus der rechten Bahn gewichen ist, da mag man nur mit Rückschritten weiter kommen. Geben wir unseren Kirchenvorstehern was ihnen gebührt, so wird zugleich unseren Pastoren genommen, was diese beschwert. Die obrigkeitlichen Verordnungen müssen eingehalten und der Rechtsboden muß gewahrt werden, aber nicht durch den Pastor, der das Amt nur am Worte und Sacramente hat, sondern durch die Kirchenvorsteher, die allein das Amt am Regimente in der Ordnungsgemeinschaft am Orte haben. Wo man den Pastor an die Stelle der Kirchenvorsteher setzt, oder an deren Stelle hintreten läßt, da setzt man Lutherische Willkür der Herrnhutischen Willkür entgegen. Wo aber der Kirchenvorstand wie seinen Rechten so auch seinen Pflichten lebt, da wird berechtigtes Kirchenthum unberechtigter Societätleri entgegengesetzt. Nach oben wie nach unten hin gestaltet sich da der Kampf der Kirche gegen die Societät auf dem Ordnungsboden ganz anders. Er wird ein reiner Rechtsstreit, in dem Herrnhut nun und nimmermehr bestehen kann und wird, und reducirt sich einfach auf die Frage, ob der Ukas Kaiser Nikolaus I. vom 28. December 1832, wie er unserem Kirchengesetze vorgedruckt ist, aufrecht erhalten oder abrogirt werden soll. Denn nach diesem Ukase ist der der Herrnhuter-Societät gegebene Gnadenbrief, das Gnadenmanifest vom 27. October 1817, in seiner, gäng und gäbe gewordenen, aber ganz schiefen Auffassung aufgehoben, und Herrnhut hat bei aller seiner Berechtigung als selbstständige Christengemeinschaft in dem eigentlichen Rußlande gar keine Berechtigung mehr als Societät innerhalb der Lutherischen Kirche in den Ostsee-Provinzen des Russischen Reiches

Reiches¹⁾, unterliegt vielmehr als solche allen den Bestimmungen unseres Kirchengesetzes, die von den Privatandachtsversammlungen handeln. Will Herrnhut das aber nicht zugeben, sondern nach wie vor an unserem Kirchengesetze vorübergehen, und aus dem Gnadenbriefe von 1817 Rechtstitel für seine Societät innerhalb der Lutherischen Kirche Livlands herausdeuteln, so geräth es dann in einen reinen Rechtsstreit mit dem Kirchenvorstande, weiter mit dem Kirchenpatron, welcher Streit dann außerhalb des Gemeindelebens ohne alle und jede Störung desselben, ausgefochten werden muß und wird.

Mag uns die Austragung des Rechtsstreites in der angegebenen Weise aber auch noch so viel nützen, wir haben damit doch immer nur den negativen, und keineswegs auch den positiven Theil der uns obliegenden Aufgabe erfüllt. Unser Valentin Holst ist einstweilen heimgegangen, die Frage aber, die er 1849 auf einer Conferenz von Pastoren und Kirchenvorstehern, Teutschen und Esten that, steht vielfach noch ungelöst da, die Frage nämlich: „Was setzt Ihr an die Stelle Herrnhuts, wenn Ihr dieses unserem Volke genommen haben werdet?“ Sehr richtig und bezeichnend wird das Christenthum unseres Valentin Holst von Lössius²⁾ ein ökumenisches genannt. Dieses ökumenische Christenthum — welches etwas ganz Anderes ist, als das, nicht assimilirende, sondern nivellirende unionistische — thut uns Allen mehr oder minder noth, und gewinnt daher auch in einer, der Wahrheit keineswegs verschlossenen, vielmehr recht sehr erschlossenen Zeit, wie der unsrigen, immer größeren Raum. Man betont heuer das Lutherische durchaus nicht mehr so, wie es 1849 betont wurde, sondern läßt vielmehr allen Accent auf das Biblische fallen. Valentin Holst stand vornherein so, wir aber sind an der Hand unserer Lutherischen Väter, neuer wie alter Zeit, erst allmählig dahin gelangt. Wie Daub den Satz: was in der Bibel steht, ist vernünftig, in den umkehrte: was vernünftig ist, steht in der Bibel, so haben wir auch, freilich in umgekehrter Ordnung, den Satz: was Lutherisch ist, das ist schriftgemäß, in den umgestellt: was schriftgemäß ist, das ist Lutherisch. Es ist nicht Alles specifisch Herrnhutisch, was wir in

1) Man vergleiche hierzu, in Bezug auf die Stellung des Gnadenbriefes zu unserer Kirche: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit Rußlands, Riga, 1845, V. Bd., 5. Heft, S. 401 „Die Lutherische Kirche der Ostseeprovinzen und die Brüder-Gemeinde in ihrem rechtlichen Verhältnisse“, von Dr. F. Walter, damals Ober-Consistorialrath.

2) Valentin v. Holst, Pastor in Fellin. Dargestellt von E. Lössius, Pastor in Werro. Dorpat. Verlag von E. J. Karow, Universitätsbuchhändler. 1862.

der Herrnhuter Societät haben, sondern gar Vieles davon ist durchaus ökumenisch christlich. Haben wir das früherhin, in der Hitze des ersten Kampfes, aber auch nur des ersten — denn es wurde sehr bald anders, — den Kern mit der Schale zerbrechend und das Kind mit dem Bade verschüttend, hin und wieder überschen, oder doch zu überschen geschienen, so sollen und wollen wir das jetzt nicht mehr thun. Was wir aber hier als ökumenisches Christliches ins Auge zu fassen haben, ist die Organisation der Gemeinde, der auch schon während des Kampfes, namentlich von Männern, wie Christiani, vielfach Rechnung getragen wurde. In Herrnhut finden wir dieselbe viel mehr ausgebildet, als in der Lutherischen Kirche unseres Landes. Und doch thut eine ausgebildete Gemeinde-Organisation unserer Kirche gerade dringendst noth. Wir haben oben darauf hingewiesen, daß unser Estenvolk hauptsächlich darum so leicht und so sehr für die Societät Herrnhuts einzunehmen ist, weil es in derselben, kraft der dortigen, uns mehr oder minder fehlenden Gemeinde-Organisation, aus dem Bauernstande zum Estenvolke erhoben wird. Hat es nun unbestreitbar ein Anrecht auf Organisation, so legen wir doch ohne alles Säumen die Hand an's Organisiren, und zwar zunächst in den kirchlichen Dingen, die unserem Esten obenan stehen! Wir werden damit in keinerlei Weise unlutherisch werden, denn ist irgend eine Kirche Volkskirche, so unsere Lutherische, und ist irgend etwas an und für sich organisirt, oder doch organisations-fähig und bedürftig, so das Lutherische Volk. Nirgends ist daher auch die Gemeinde-Organisation, leider aber nur in ihrer Anlage, so gut gegeben, wie in der Lutherischen. Das gilt namentlich von der Lutherischen Kirche unseres Landes, sofern diese neben den Schulmeistern, welche alle der Kirche untergeben sind, ihre Vormünder, und in der Gesamtheit beider ein ganz kirchliches Institut hat, das, ausgebildet, eine überaus treffliche Gemeinde-Organisation giebt, so wenig es in der Gestaltung, die es bisher hatte und vielfach heute noch hat, uns bieten zu können schien und scheint. Stehen unsere Kirchenvormünder vielfach doch immer noch nur als Kirchenpolizeidiener und Bauinspectoren da, denen nichts ferner zu liegen scheint, als jede irgendwie geistliche Amtsthätigkeit, so viel auch F. Walter, und nach ihm Ryber, namentlich auf dem Boden der gottesdienstlichen Ordnung dafür gethan haben, sie zu Trägern eines ecclesialen Amtes zu machen.

Gehen wir nun aber an das Organisiren der Gemeinde, so werden wir allernächst unsere Kirchspiele dem Areal nach zu arrondiren, und hier von allen Enclaven zu befreien, und darnach der Zahl nach zu vermehren haben. Unsere

Landeskirche mit ihren, zum großen Theile mindestens, riesigen Gemeinden, macht einen ganz unförmlichen Eindruck. Sie gleicht der Statue, an welcher das Haupt bereits ausgemeißelt ist, die übrigen Glieder aber noch in rohen Marmorblöcken dastehen. So Unrecht Herrnhut hat, wenn es sagt, es bringe uns Hilfe, so recht hat es, wenn es davon spricht, daß wir der Hilfe bedürfen. Mit unseren Gemeinden ist es nicht anders gegangen, als mit unseren Rittergütern. Beide sind zu Kolossen angewachsen. Trennen nun unsere Rittergüter ihre Vorwerke (Höflagen) ab, und bilden dieselben zu selbstständigen Gütern aus, so müssen wir ganz dasselbe Verfahren mit unseren Kirchspielsgemeinden einhalten. Allerdings stehen dem gewaltige Schwierigkeiten entgegen; so gewaltig diese Schwierigkeiten aber auch sind, so dürfen sie doch nimmer schlecht hin unüberwindliche genannt werden. Können in dem einen Kirchspiele, um bei dem, in unserem Lande für die Parochie gebräuchlichen Namen zu bleiben, 50 Haken dieselben Lasten tragen, die in einem anderen von 100 Haken getragen werden, so ist es nur eine ganz berechnete Gleichstellung der anderweitig Gleich-Berechtigten und Belasteten in den kirchlichen Dingen, wenn das Kirchspiel von 100 Haken in zwei mit je 50 Haken getheilt wird. Und muß sich in dem einen Kirchspiele der Pastor mit dem Zehnten von 50 Haken durchschlagen, so ist es wiederum eine ganz berechnete Gleichstellung, wenn man den Pastor, welcher den Zehnten von 100 Haken hat, 50 Haken zum Besten eines neu zu installierenden Pastors nimmt. — Aber, wird man sagen, von den Zehnten lebt weder der eine noch der andere Pastor, sein Brod hat jeder Pastor vorzüglich von der Pfarrwidme, und wo sollen neue Pfarrwidmen herkommen? Nun, haben zu Ruhde-Walk und zu Cremon-Petri, welche Orte keineswegs zu den größten und reichsten Kirchspielen unseres Landes gehörten, aus einer Gemeinde zwei hervorgehen können, so wird das da mindestens eben so leicht möglich sein, wo mehr Größe und Reichthum vorliegen. Haben ferner unsere Edelleute Herrnhuter Etablissements dotiren können, so werden sie ohne Zweifel auch Pfarrwidmen dotiren können. Man trete unserem Adel doch nur ja nicht vornherein mit Mißtrauen, sondern vielmehr mit vollem Vertrauen entgegen! Man lasse sich's aber noch mehr angelegen sein, unseren Adel in seinen kirchlichen Prärogativen nicht nur nicht zu beschränken, sondern vielmehr in aller und jeder Weise zu behüten und zu fördern! Es ist gar leicht

1) Es kann nimmer genugsam bebauert werden, wenn von liberalistischer Seite her heuer Alles gethan wird, um unserem Adel seine Rechte zu nehmen, oder

der Stab über unseren Adel gebrochen, aber aus den Splintern des zerbrochenen Stabes baut man nicht mal eine Wachtstätte, geschweige denn eine Kirche. Bringen wir die Sache nur ganz getroßt an unseren Adel! Zwar nicht vi, aber saepe cadendo werden wir erlangen, was wir wünschen, weil wir's bedürfen. Und an Männern, welche die Sache in rechter Weise an unseren Adel bringen mögen, wird's uns gewiß auch nicht fehlen. — Aber, wird man weiter sagen, wenn nun auch das Land für die Pfarrwidmen beschafft wird, so fehlen doch immer noch die Kirch- und Pfarr-Gebäude! Nun, haben wir erst das Land, so wird dasselbe auch schon bebaut werden, denn dann ist ja der Zeitpunkt eingetreten, in welchem neben dem Adel die Bauerschaft für die Sache zu engagiren sein wird. Dieselben Ecken aber, welche die Bauten aufführen, deren die Herrnhuter Societät bedarf, werden gewiß auch der Gemeinde und dem Pastor die Hütten aufrichten. — Ueberstürzt werden dürfte dabei freilich auch nichts, an Ueberstürzungen ist aber hier auch gar nicht zu denken. Wir leben in einem Reiche, das viel Raum und darum auch viel Zeit hat, und lernen in demselben von Kleinauf unsere Pläne für lange Zeiträume berechnen. Auf Vocationen, häusliche Verhältnisse u. s. w. wird daher in ausgedehntestem Maße Rücksicht genommen werden können. Nur nicht zu lange gezögert, denn wie viel Raum und Zeit wir auch haben, Raum und Zeit sind bei uns doch nimmer unbegrenzt.

Hiernach werden wir unsere Schulhäuser ins Auge fassen müssen. Sehr verständig wendet Herrnhut sich überall zunächst an unsere Schulhäuser, oder sorgt dafür, daß, wo sie noch fehlen, Schulhäuser hergestellt werden. Ihm sind unsere Schulhäuser Filialen seiner Metropole. Beachten wir den Fingerzeig, der uns damit gegeben ist, und machen wir unsere Schulhäuser geradezu zu Filialkirchen! — Wie? — Uernächst so, daß unsere Pastoren zu den Lasten, die sie bereits tragen, noch eine hinzufügen, und — Sonntags und Festtags Nachmittags in ihre Schulhäuser hinfahren, und dort vollständige kirchliche Gottesdienste mit Predigt und Abendmahlsfeier halten. Wir erinnern hier wieder an Hasselblatts Aus-

druck zu schmätern. Man meint dadurch gebundene Kräfte zum Besten unseres Landes entfesseln zu können. Wo aber sind denn die Kräfte, die man entfesseln will? Wenn sie nicht unter dem Stege im Wasser liegen, so liegen sie nirgends. Unsere wenigen „Literaten“ der Städte werden die vielen Edelleute des Landes nimmer ersetzen. Am Zeitungstische mag ihre Zahl recht groß scheinen, Livland paßt aber nimmer in ein Lesezimmer hinein, und noch weniger füllen eines Zimmers Leser Livland!

spruch, daß Herrnhut am Worte Gottes sterbe, und daß das eben da geschieht, wo Gottes Wort lauter und rein gelehrt wird. Es hilft gar nichts, wenn der Pastor als stellvertretender Kirchenvorsteher die, von Herrnhut occupirten Schulhäuser inspiciert. Der stellvertretende Kirchenvorsteher ist eben nur ein beratender, aber nicht ein behandelnder Arzt, und unsere Gemeindeglieder erleiden nur Schaden dadurch, wenn sie den Pastor nicht als Pastor, sondern als Kirchenvorsteher vor sich sehen. Der Kirchenvorsteher ist 'mal „Herr“, die Pastoren aber sollen nicht über die Gemeinde herrschen, sondern Vorbilder ihrer Heerde sein. Lernen unsere Christen daher den Pastor erst in einen Kirchenvorsteher und Herrn umsetzen, so setzen sie ihn nur zu bald und leicht auch in noch Anderes um, und der Pastor hat seine pastorale Stellung verloren. Es hilft aber gar viel, wenn der Pastor die reine Lehre in lauterer Predigt mitten in Herrnhut hineinträgt. Seiner Zeit wird der neue Most die alten Schläuche zersprengen, und mit seinem Geiste dann das ganze Haus erfüllen. Kann nun aber der Pastor von den vielen Schulhäusern jedes einzelne nur selten besuchen, so mache man weiter die Schulmeister zu Filialküstern, und lasse sie sonn- und festtäglich Nachmittags Gottesdienste in den Schulhäusern halten. Wo der Pastor gute Predigten hält, da werden sie nicht schlechte halten wollen, und sich gar gerne auf Postillen und Gesang- und Gebetbücher beschränken lassen. Man schaffe nur Postillen, damit möglichst oft mit den Predigten gewechselt werden könne¹⁾. Der kirchliche Gottesdienst verdrängt dann ganz stille und unmerklich die Herrnhutischen Betstunden, die sich nur da erhalten können und erhalten, wo die Kirche schweigt. Man beachte doch nur das Eine, wie Christianis kirchliches Gesangbuch von 1848, das im ganzen Werro-Christnischen Livland (im Sprengel Werro, in St. Marien, zu Dorpat, und in Walk) sich in kirchlichem Gebrauche findet, factisch die Herrnhutischen Viedersammlungen aus den Herzen, und darnach auch aus den Häusern weggesungen hat. Haben unsere Christen scheinbar auch viel mehr Gottesdienste, als unsere Deutschen, so sind sie in Wahrheit doch noch sehr gottes-

1) So Vieles dafür sprechen mag, unseren Schulmeistern in den Schulhäusern das freie Wort zu geben, so können wir doch nicht dafür, müssen vielmehr dagegen sprechen, man gebe ihnen denn nach zuvor abgelegtem Examen einen Pastorat zweiten Ranges, was etwas, in der Lutherischen Kirche ganz Neues wäre, und von uns nimmer empfohlen werden mag. Noch sind wir nicht Ostinbier, wollen es auch nicht werden. Noch weniger aber wollen wir unser Land mit Würtemberger Stundenhaltern und Stundengemeindelein erfüllen!

dienstarm. Hunderte hören Gottes Wort in der Kirche nur ein bis zwei Mal im Jahre, nämlich nur wenn sie zum Abendmahle kommen, weil die Kirchen ihnen sonst zu entfernt von ihren Wohnorten liegen. Sollen sie nun — bei den immer noch sehr seltenen Hausgottesdiensten — nicht ganz ohne Gottes Wort bleiben, so müssen sie dasselbe in den Schulhäusern dargereicht erhalten. Wo aber die Kirche nicht Hunderten zu ferne liegt, da ist sie für die Zahl ihrer Gemeindeglieder meist viel zu klein. Räume, die kaum 2000 Personen fassen, müssen oft der doppelten, ja vierfachen Personenzahl zum Locale ihrer gottesdienstlichen Versammlungen dienen. Da werden Tausende ohne Bannspruch excommunicirt; und über diese Excommunication wird kein Wehegeschrei erhoben! — Gewiß, die Ausgestaltung unserer Schulhäuser zu Filialkirchen ist dringendstes Bedürfnis!

Weiter werden wir in unseres A. Christianis, vom kirchenrechtlichen Boden abtretenden Weise unsere Schulmeister und Kirchenvormünder zu Gehilfen des Pastors auszubilden, dazu jedoch auch die Zahl derselben zu vermehren haben. Christianis Weise aber war die, daß er zunächst seinen Schulmeistern und Kirchenvormündern Lehrstunden in den, ihnen nöthigen Gegenständen des Wissens gab, und darnach regelmäßige Conferenzen mit ihnen hielt, um in diesen mit ihnen Angelegenheiten der Gemeinde, namentlich in Bezug auf Seelsorge und Kirchenzucht, zu besprechen und zu berathen. So schlang er ein Band um Hirten und Heerde, das beide aufs Innigste zusammenschloß. Gehen wir nun noch einen Schritt weiter, als er gegangen ist, und seiner Zeit gehen konnte, und vermehren die Zahl unserer Schulmeister und Kirchenvormünder, wenn furerst auch nur durch Gehilfen derselben, welche ohne alle Vergütung, um Christi und seiner Gemeinde willen, die Lasten und Beschwerden dieser Aemter übernehmen, bis jedes größere Dorf oder jeder größere Complex von zerstreut liegenden Bauernhöfen seinen Kirchenältesten hat! Die Herrnhutischen Helfer und Arbeiter werden vor diesen verschwinden, wie die Herrnhutischen Viedersammlungen vor Christianis kirchlichem Gesangbuche. Namentlich dann, wenn die, an den meisten Orten schon eingeführte feierliche Installation der Schulmeister und Kirchenvormünder, in F. Walters und Kybers Weise, überall Raum greift, und nun feierlich installirte Kirchenälteste den Herrnhuter Helfern und Arbeitern gegenüber stehen werden. Eben deshalb wird es zu wünschen sein, daß unser Landesconsens zum Kirchengesetze erhoben, und der Kirchenvormund nicht auf 3 Jahr, sondern ad dies vitae gewählt und installirt,

und nur dann durch einen neuen ersetzt werde, wenn er zurücktreten oder removirt werden muß. Dann aber nehmen wir noch Eines hinzu, nämlich diejenigen Conferenzen, die hier und dort bereits von den Gemeindeältesten ohne den Pastor gehalten werden. Diese Conferenzen können begründete Bedenken nur dann erregen, wenn sie die einzigen sind, und nicht neben den, vom Pastor geleiteten stehen. So aber — neben den, vom Pastor geleiteten stehend — möchte nichts Bedenkliches in ihnen sein, da sie in dieser Gestalt nur dazu helfen, die Ältesten sich frei und selbstständig entwickeln zu machen ¹⁾.

Endlich werden wir den Gemeindeconvent, dessen Grundzüge in unserem Kirchengesetze gegeben sind, und der durchaus nicht mit dem ritterschaftlichen Kirchspielsconvente verwechselt werden darf, wie das leider nur zu oft geschieht, herstellen müssen, um ein Organ zu gewinnen, durch welches die Gemeinde als solche ihr Wort erheben, ihre Wünsche und Klagen anbringen, und die von ihr zu treffenden Anordnungen vollziehen, wie die von ihr abzustellenden Mängel beseitigen kann. Auch dies ist von Paul Carlblom und A. Christiani seit 1849, zunächst auf dem Wege freier Conferenzen, angebahnt worden, und wir brauchen also nur auf dem bereits gelegten Grunde fortzubauen. Thun wir das, so erhalten wir für unsere Kirche alles Gute Herrnhuts, ohne dessen Schlimmes mitnehmen zu müssen, und in Allem, was wir da bekommen, ist nichts der Lutherischen Kirche Widersprechendes, vielmehr nur das ihr Entsprechende enthalten. Freilich Herrnhuts Chöre fehlen uns dann noch, diese Chöre aber müssen wir zu dem Schlimmen Herrnhuts rechnen, weil sie die von Gott geheiligten Familienbande zerreißen. Der Chor der Kinder zunächst gehört gar nicht in die Kirchengemeinde, sondern durchaus in seinen einzelnen Individuen in die Hausgemeinden hinein. Die Chöre der Jünglinge und der Jungfrauen, der ledigen Brüder und der ledigen Schwestern, und der Wittver und der Wittwen

sodann haben sich in ihren einzelnen Gliedern den Familien anzuschließen, und nur in diesem Anschlusse in die Kirchengemeinde hineinzutreten. Die Chöre der ehelichen Männer und der ehelichen Frauen endlich dürfen in ihren Angehörigen den Hausgemeinden nimmer entzissen werden, sondern müssen die Ehemänner und die Ehefrauen vielmehr Choragen ihrer Hausgenossen in die Kirchengemeinden bleiben. Wenn irgendwo, so bezeugt Herrnhut gerade in seinem Chorinstitute seine Nicht-Deutsche und Nicht-Lutherische Herkunft. Es geht ihm, seine Chöre angesehen, aller Sinn für die christliche Familie ab, aus welcher die Lutherische Kirchengemeinde des Deutschen Volkes hervorstüßet.

Mit der angegebenen Assimilation — wenn hier überhaupt eine Assimilation, und nicht vielmehr nur eine Ausbildung des in unserer Kirche grundzöglich bereits Gegebenen vorliegt — haben wir eine wohlorganisirte Gemeinde gewonnen. Weiter aber brauchen wir nichts zu gewinnen, also auch nicht zu assimiliren, oder richtiger auszubilden, denn damit haben wir eben das an die Stelle der Herrnhuter Societät gebracht, was dahin gebracht werden muß. Wie aber gelangen wir dahin? Wie bringen wir's zum richtigen kirchenrechtlichen und assimilirenden, negativen und positiven Kampfe gegen Herrnhut? Nur durch Wiederaufnahme der Christianischen pastoralen Bekämpfung Herrnhuts, und Fortführung derselben zur kirchlichen, damit der Pastor nicht mehr nach der ihm folgenden und ihn tragenden Gemeinde zu seufzen brauche, wenn er das Schwert des Geistes zieht, um den guten Kampf des Glaubens gegen die Menschenfundein Herrnhuts zu kämpfen, sondern die ganze Gemeinde diesen Kampf als den der Kirche mit ihm zugleich kämpfe. Das mag aber nur dann geschehen, wenn wir mit Christiani nicht sowohl von außen hinein, als vielmehr von innen heraus an die Sache gehen, und nicht mit der Rechts- und der Assimilations-, sondern mit der Lehrfrage beginnen, und darnach zur Assimilationsfrage fortschreiten, und endlich mit der Rechtsfrage abschließen. Sind wir historisch, wie das Harnack's Buch über die Lutherische Kirche Livlands und die Herrnhutische Brüdergemeinde darthut, den umgekehrten Gang gegangen, so kann daraus gegen das von uns proponirte Verfahren so lange keine Instanz entnommen werden, als unser historischer Gang uns factisch noch nicht zu dem uns vorgestreckten Ziele, zur vollen Ueberwindung Herrnhuts gebracht hat. Denn hat unsere Sache auch seit 1857 einen sich eben noch vollziehenden Abschluß zu gewinnen begonnen, so kann dieser Abschluß uns doch, so lange er nichts weniger als eine volle Ueberwindung Herrnhuts

1) Wir geben hier im letzten Grunde nichts Neues, sondern nur Altes. Es kommt aber auch gar nicht darauf an, Neues zu geben, sondern vielmehr darauf, das Alte zu behüten und zu fördern. Bei dem guten Neuen ist ja meist das Gute nicht neu, das Neue nicht gut, und den Alten schmeckt 'mal nur der alte Wein. Wie hochwichtig unsere Schulmeister, und neben diesen auch unsere Kirchenvormünder für unsere Kirche sind, hat unsere Pastoralshode längst erkannt, und seit Jahren beschäftigt sie sich, nachdem die Schulmeistersache, fürerst mindestens, erledigt ist, mit der Kirchenvormündersache. Die Sache scheint uns aber wieder mehr in der Christianischen Weise angefaßt werden zu müssen, soll sie anders zu dem erstrebten und zu erstrebendem Ziele geführt werden.

involvirt, nimmer genügen. Factisch steht die Sache jezt so, daß Herrnhut allerdings eine Menge von „Bethäusern“, die obrigkeitlich der Kirche zugesprochen sind, an diese verloren hat, dessen ungeachtet aber auf Grund obrigkeitlicher Erlasse nicht nur in seinem Presbyteriate und seinen Diakonaten, sondern auch noch in gar vielen „Bethäusern“ nach wie vor fortbesteht, und in diesen, wo nicht berechtigt, so doch geduldet, und wo nicht offenbar, so doch verdeckt, sein Wesen unverändert fortreibt. Das aber können wir nicht einen Sieg der Kirche über die Societät, sondern allenfalls nur einen Compromiß jener mit dieser nennen. Das hat uns auch nur auf dem Papiere, nicht aber in der Wirklichkeit Frieden gebracht, wie wir darauf oben bereits hingewiesen haben. Es ist dieser factische Bestand eben die Folge davon, daß seit 1852 mehr oder minder die Christianische Weise, Herrnhut zu bekämpfen, wieder verlassen, und ausschließlich zu der kirchenrechtlichen Bestreitung der Societät Zinsendorfs zurückgekehrt worden ist. Es hilft aber ganz und gar nichts, Herrnhut äußerlich zu überwinden, zumal wenn diese Ueberwindung nur eine partielle und nicht eine totale ist, und vielmehr in einer Comprimirung als in einer Exstirpation besteht, so lange innerlich auf der einen Seite mit Herrnhut sympathisirende Gesinnung, auf der anderen aber Antipathie gegen alles Assimiliren, d. h. gegen nothwendige und vollberechtigte Gemeindeorganisation stehen bleibt. Denn unter diesen Umständen wird, wie es heuer schon an den Tag tritt, die Comprimirung nicht sowohl Exstirpation als vielmehr neue Expansion nach sich ziehen. Man kann kirchenrechtlich und auch assimilirend schlechterdings nichts Erkleckliches zu Wege bringen, so lange man nicht vor allen Dingen pastoral und ecclesial das Seine gethan hat. Wir haben allerdings auch zunächst das Kirchenrecht und darnach die Assimilation ins Auge gefaßt, und sind dann erst zum Pastoralen und Ecclesialen fortgeschritten, jedoch nur, um in unserer Schilderung bei dem historisch gegebenen Verlaufe der Bekämpfung Herrnhuts durch unsere Kirche zu verbleiben, nicht aber, um diesen Verlauf in unseren Propositionen als den zu wiederholenden hinzustellen. Ein Anderes ist's, wenn sich's darum handelt, was wir thun sollen, und wieder ein Anderes, wenn wir davon reden, wie wir das zu Thunende vollziehen sollen. Was dort vornan steht, muß hier hintenan stehen, und umgekehrt. Eben weil die Rechtfertigung der Kirche gegenüber der Societät ohne Assimilation nicht vollzogen werden konnte, sind wir von jener zu dieser fortgeschritten, und eben weil die Assimilation ohne Pastoralisation unmöglich war, haben

wir diese jener angefügt, um darnach an die Verkirchlichung zu gehen. So lehrt uns die Geschichte eben das, daß wir den von uns durchlaufenen Weg in umgekehrter Reihenfolge zu gehen haben, wenn wir anders das uns vorgesteckte Ziel erreichen wollen. Daher zurück zu den Larvaistischen Conferenzen, und der auf denselben und durch dieselben begonnenen Bekämpfung der Herrnhutischen Lehre durch die unserer Lutherischen Kirche oder besser durch die der heiligen Schrift. Sehen wir nun aber die genannten Conferenzen an, so hatten sie in ihrem Entstehen zu ihren Gliedern Pastoren und Kirchenvorsteher, Küster und Parochiallehrer, Vormünder und Schulmeister, also alle die in den Localgemeinden das kirchliche Amt im weiteren Sinne des Wortes tragenden Personen, und beschäftigten sich zunächst nur mit Schulangelegenheiten, woher sie denn auch mit Prüfungen von Parochial- und Dorfs-Schülern begannen, um ihre Verhandlungen an diese Prüfungen anknüpfen zu können. Als solche, nämlich als Schulconferenzen, wurden sie später vom Oberkirchenvorsteheramte, wenigstens dem Dörpt-Verroschen, allen Kirchspielen anempfohlen. Sie blieben aber nicht bei der, mit der Kirche so eng verwachsenen Schule stehen, sondern gingen bald auch auf die Kirche und deren Lehr-Angelegenheiten, namentlich den, die Lehre vor allen übrigen Dingen ins Auge fassenden Kampf gegen Herrnhut ein, und cooptirten dann zu den kirchlichen Amtsträgern die Vorsteher der Herrnhuter Societät und andere hervorragende Gemeindeglieder zu ihren Verhandlungen. Voraufgegangen war diesen Conferenzen die, für die Lutherische gegen die Herrnhutische Lehre eintretende Belehrung der einzelnen Gemeindeglieder über Kirche und Societät in seelsorgerischen Unterredungen, wie die sich ebenso verhaltende Katechumenenunterweisung und Predigt, und hatte denselben den Grund und Boden zubereitet. Was wir also hier zunächst in unser Auge zu fassen haben, ist einmal des Pastors, und dann der Gemeinde Herrnhut gegenüber in Bezug auf die Lehre einzuhaltendes Verfahren.

Was nun allererst das vom Pastor einzuhaltende Verfahren anbelangt, so müssen wir das von Christiani eingehaltene als das einzig richtige hinstellen. Christianis Verfahren aber war eben das, daß er vor allen Dingen das Wort nicht nur rein, sondern auch lauter predigte. Als er seine Amtswirksamkeit begann, standen in unserem Lande noch Rationalismus und Pietismus einander gegenüber. Christiani war weder jenem, noch diesem ergeben. Seine Richtung war vielmehr die von Lössius an Valentin Holst mit Recht gerühmte ökumenisch-christliche. Ohne es so zu

neunen, predigte Christiani mit seinem bibeltreuen ökumenischen Christenthume das reine Lutherthum, und dachte an nichts weniger, als daran, das Lutherthum dem Herrnhuterthume entgegenzusetzen. Dabei lebte er ganz und gar seiner Gemeinde, in welcher er selbst jedes Kind beim Namen kannte und nannte. Das gewann ihm die Herzen seiner Gemeindeglieder in selten hohem Grade. Sie traten ihm nah und immer näher, und gaben sich ihm offen und immer offener hin. Dabei lernte er, sie in allen Dingen durchschauend, auch ihre Herrnhuterei erkennen, und setzte derselben sein ökumenisches Christenthum entgegen¹⁾. Was er so zuerst im Pfarrstüblein den Alten gab, trug er dann weiter in das Confirmandenhaus hin, um seine Weichkinder vor den Irrwegen ihrer Aeltern zu bewahren. In der Weise unseres Landes wohnten den Confirmationsstunden, ihren Wochenturnus einhaltend, die Schulmeister bei. Von selbst machte es sich nun, daß diese mit ihm über das, von ihm angegriffene Herrnhut in Controverse geriethen. Um diese Controverse nun zu einem gedeihlichen Ende zu bringen, lud er seine Schulmeister zu sich ein, um die Sache mit ihnen gründlich und allseitig verhandeln zu können. Den Schulmeistern schlossen sich bald die Kirchenvormünder an. So entstanden Christianis Schulmeisterlehrstunden und seine Kirchenvormünderconferenzen. Sobald er nun erst einzelne Alte und die Kinder, und dann die Schulmeister und Kirchenvormünder gewonnen hatte, brachte er die Sache in die Schulhäuser, gelegentlich der sogenannten Katechisationsfahrten in die Waffusse und Paggäste, d. h. die einzelnen Gemeindedistrikte, Herrnhut nun auch dort in Beleuchtung ziehend. Endlich, nachdem er in den Schulhäusern seinen Bau bis an das Dach hinaufgeführt hatte, ging er daran, Herrnhut von der Kanzel herab in der Gemeinde anzugreifen. Dabei verfuhr er aber viel mehr positiv als negativ, und seine Predigten wurden nichts weniger als einseitige Feldzüge gegen Herrnhut. Mehr oder minder ganz ebenso verfuhr damals sein Nachbar Paul Carlblom in Tarvast, dem gar bald

1) Wie Christiani sein ökumenisches Christenthum nur allmählig zum ausgeprägt Lutherischen herangebildet hat, geht unter Anderem zur Genüge daraus hervor, wie er 1841 und dann wieder 1852 in Sachen unserer Kirche gegen Herrnhut gesprochen hat. Man vergleiche: Mittheilungen und Nachrichten für die evang. Geistlichkeit Rußlands, Bd. III, Hft. 5, Dorpat 1842, S. 383: „Notizen und Gedanken über die Stellung der herrnhutischen Brüdergemeinde zur evangelisch-lutherischen Kirche und deren Dienern in Livland, von A. Christiani“, damals Pastor in Ringen, und desselben, leider ungedrucktes, handschriftlich aber wohl vorhandenes Resumé von 1852.

Louis Körber und Andere folgten. Das geschah in den, in unsere Kirchengeschichte mit unverlöschlichen Zügen eingegrabenen Vierziger Jahren. In diesen Jahren machte sich nämlich Herrnhut unter seinem Winkelfilde auf, um der Lutherischen Kirche, die in unserem Lande ganz und gar zusammenbrechen zu wollen schien, wieder aufzuhelfen. Die Art und Weise, die Herrnhut bei diesem Helfen einhielt, möge hier nicht weiter geschildert werden. Nur das können wir beim besten Willen nicht ungesagt lassen, daß Herrnhut hier in seiner ganzen kreuzflüchtigen und kampfscheuen Armseligkeit erschien. Konnte es dabei nicht verborgen bleiben!, und blieb es auch nicht verborgen, daß Herrnhut, wenngleich ohne es zu wissen und zu wollen, unserem Volke die Brücke aus der Väterkirche hinausgebaut hatte, und daß es zunächst Herrnhuts Anhänger gewesen waren, die ihren Weg über diese Brücke hinweg genommen, und die Väterkirche verlassen hatten, so lag es auf der Hand, daß unserer Kirche zunächst nur durch Abwehr der Herrnhutischen Hilfe geholfen werden mochte, und darnach dadurch, daß dem Herrnhuterthume das ökumenische Christenthum in dessen Lutherischer Ausprägung entgegengesetzt wurde. Diese Ausprägung war uns aber damals vorzugsweise von Philippi und Harnack an das Herz gelegt und in das Herz hineingegraben worden. Man mag an der damaligen Zeit aussetzen, was man will, sie war immerhin eine Zeit der ersten Liebe, und hat mit der ganzen Energie der ersten Liebe an dem Wiederaufbaue der zerbrochenen Mauern Zions gearbeitet. Wir können's und wollen's nicht läugnen, daß auch sie an einer gewissen Einseitigkeit litt, aber alle energische Liebe ist mehr oder minder einseitig, und wirkt eben nur in ihrer, Compression involvirenden Einseitigkeit. In demselben Maße von Herrnhut abgeschreckt und zur Lutherischen Kirche hingezogen, riefen Christiani und Carlblom sammt den ihnen gleichgesinnten Pastoren unser Volk gegen Herrnhut für das Lutherische Zion auf. Ihr Ruf faßte zunächst in Tarvast, wo wir mit die frischesten und thatkräftigsten Eften haben, und da bildeten sich denn die vorerwähnten Conferenzen aus. Bevor wir nun aber zu diesen Conferenzen übergehen, müssen wir's offen aussprechen, daß wir jedes andere, außer dem Christianischen von unseren Pastoren, Herrnhut gegenüber eingehaltenen Verfahren kein pastorales zu nennen vermögen. Sehen wir von dem Verfahren ab, wo der Pastor an die Stelle des Kirchenvorstehers tritt, um den Rechtsstreit auszutragen, und berücksichtigen auch das nicht, wo der Pastor an Assimilationen geht, bevor er das zu Assimilirende bereitet hat, so müssen wir

selbst dasjenige für falsch erklären, welches da beginnt, wo Christiani auf gehört hat. Mit der Kanzelpolemik beginnen, heißt die Sache auf den Kopf stellen. Da schlagen die Hülfe nur zu leicht wild um sich her, und Jeder sucht sich der Schläge zu erwehren, anstatt den Worten zuzuhören. Auch in der Mitte darf die Sache nicht angegriffen werden, denn da erregt man nur zu leicht die einzelnen Familienglieder, namentlich die Kinder und Aeltern wider einander, anstatt vor allen Dingen die Aeltern als Stimmführer für die Kirche gegen Herrnhut zu gewinnen. Die einzige, durchaus pastorale Behandlung der Sache scheint uns nur die Christianische zu sein. Daher können wir dieselbe nimmer zu dringend zur Nachahmung empfehlen.

Gehen wir hiernach zu dem, von der Gemeinde einzuhaltenden Verfahren über, so kommen wir eben zu den uns gar sehr am Herzen liegenden Lärwafter Conferenzen, für die wir allermeist sprechen wollen, wenn wir wieder einmal ein Wort für die Lutherische Kirche Livlands gegen die Brüder-Societät Herrnhuts reden. Man hört in unseren Tagen viel von Gemeinde-Organisation und Repräsentation, überhaupt viel von Hebung der Gemeinde als solcher gegenüber dem Amte und dessen Trägern reden, und gar mancherlei Vorschläge für Hebung, Organisation und Repräsentation der Gemeinde tauchen bald hier bald da auf. Was nun auch an diesen Vorschlägen getadelt oder gelobt werden, schlimm oder gut sein mag, Eines bezeugen sie allzumal, das nämlich, daß es mit unseren Gemeinden nicht so steht, wie es mit ihnen stehen könnte und sollte. Es fehlt das Gemeindebewußtsein, daher auch der Gemeindewille und die Gemeindethat, in höherem oder niederem Grade. So aber steht's, weil kein Organ für die Gemeinde da ist. Wir hätten dieses Organ längst, wenn man neben unseren ritterschaftlichen Kirchspielsconventen die von unserem Kirchengesetze gebotenen Gemeindeconvente von 1834 ab, wo dieses Gesetz in Kraft trat, sofort eingeführt hätte. Das ist nun aber 'mal versäumt worden, und kann von den Einzelnen nicht eingeholt werden. Von den Einzelnen her kommt die Sitte zur Gesamtheit hin, von der Gesamtheit her muß das Gesetz zu den Einzelnen hinkommen. In Friedenszeiten kommt man ja auch ohne Festungen aus, und in Zeiten tiefen äußeren Friedens lebten wir bis in unsere Vierziger Jahre hinein. Da wurde es anders, und da fühlten wir zuerst den Mangel aller Festungen. In den Vierziger Jahren zerrann aber auch der Heilgengschein, der sich um Herrnhuts Societät hergelegt hatte, und der scheinbare Freund entpuppte sich als wirklicher Feind. Was sollten wir Herrnhut

entgegenstellen? Das Land? Ja, das Land war dem Adel untergeben, und dem Adel waren mit seinen Rechten auch damals schon zugleich seine Pflichten in Zweifel gestellt worden. — Das Consistorium? Ja, das Consistorium war eben der ausgemeißelte Kopf der Statue, deren übrige Glieder noch in rohen Marmorblöcken dalagen. — Die Kirchenvorstände? Ja, die gehörten entweder dem Adel, oder — den übrigen Ständen an, und jener konnte nicht mehr, und diese konnten noch nicht, was noth that. — Die Pastoren? Nun, ja, die waren ganz gute Heerführer, aber es fehlte ihnen das gute Heer. Griff man in die Gemeinde hinein, so erfaßte man geschmolzenes Wachs, in dem sich keinerlei Knochengerüste befand, oder einen Quaderstein, an dessen Flächen die greifenden Hände hinabglitten. Wir hatten nur Adel, Consistorium, Kirchenvorstand, Pastoren, und — Kirchspiele, und die Kirche wurde ein Spiel der Winde und Stürme, die über sie dahin wehten und brausten. — Was man bei uns in unserem Zeitalter ausgebaut hat, ist — die Schule. So wenig dieselbe noch ist, wenn man die Realität an ihr Ideal hält, so viel ist sie, wenn wir die Schule unseres Jahrhunderts gegen die der früheren Zeiten halten. Unsere Volksschule hatte aber in unseren Vierziger Jahren im Ehestnischen Livlande nirgends eine so erfreuliche Höhe erlangt, als in Lärwaft. Da war sie damals schon Volksache geworden. Aus der Kirche hervorgegangen aber wieß die Schule auch wieder auf die Kirche zurück. Und wo man die Schule baute, da mochte man die Kirche nicht ungebaut lassen. So machte sich's in Lärwaft ganz von selbst, daß sich die Schulconferenzen zu Kirchenconferenzen erweiterten, daß man nicht nur Schul-, sondern auch Kirchen-, weiter Gemeinde-Angelegenheiten berieth, und daß man nicht nur die Träger von Schul- und Kirchen-Aemtern, sondern auch unbeamtete Glieder der Gemeinde an den Verhandlungen der Conferenzen participiren ließ. Diese Gemeindeglieder wurden nicht in der einen oder anderen Weise erwählt und mandatirt, sondern traten sua sponte, mit Genehmigung der Conferenz-Stammglieder, welche sich darüber nur freuen konnten und freuten, da sie selbst auch nicht sowohl in ihrer amtlichen Eigenschaft, als vielmehr in freier Liebesentschließung zusammengetreten waren, zu den Conferenzen hinzu. So gewann Lärwaft eine natürlüchliche Gemeindevertretung, und mit derselben das Organ, durch welches die Gemeinde als solche gegen Herrnhut in den Kampf geführt werden konnte. Sobald das 1849 zu Lärwaft geschehen war, schlossen sich Ringen, und darnach der ganze Umkreis des Werdersee's (Wirzjerw's), und endlich fast alle Kirchspiele unseres Ehestnischen Livlands

Larwast an ¹⁾, und die Conferenz tagte sehr rasch bald auf der einen, bald auf der andern Pfarre.

Sehen wir nun die Ordnung der Conferenz und den Inhalt ihrer Verhandlungen an, so ist da Folgendes zu bemerken: Eine Morgenandacht mit Gesang, Schriftverlesung, Ansprache und Gebet leitete die Conferenz, die nie mehr als einen Tag in Anspruch nahm, ein, und zum Schlusse auch wieder aus. Darnach wurde auf Grund von Thesen, welche der eine oder der andere Pastor gestellt hatte, irgend ein Abschnitt der kirchlichen Lehre im Gegensatz der Herrnhutischen über denselben Gegenstand discutirt. Das Mittagsmahl machte dann einen Einschnitt in die Verhandlungen. Nach mittags wurden dieselben aber fortgesetzt, und zwar in ganz freier Form. So wurde durch diese Conferenzen das zugleich mit ihnen in's Leben gerufene Organ der Gemeinde: der Gemeindeconvent in dessen Gliedern gründlich mit der Lehre der Kirche bekannt gemacht, und in der, Herrnhut gegenüber zu führenden Controverse geübt. Die Conferenzglieder trugen dann, heimkehrend, was sie empfangen hatten, in die Häuser und Familien hin, und durchsäuerten dieselben mit der reinen Lehre und deren Consequenzen. Zudem bildeten diese dann in ihren Familien und Häusern den Stützstab, um den her sich die gewünschten Krystalle ansetzten. Herrnhut sah in den Larwaster Conferenzen eine Macht erwachsen, der gegenüber es sich nimmer halten konnte, und sagte es offen heraus, daß es seinem Ende entgegenle. Es hatte durchaus Recht darin, denn durch diese Conferenzen wurden unserem Volke, wie unserem Adel, durch die, den Conferenzverhandlungen antwohnenden Edelleute, die Augen erst recht über die Schätze unserer Kirche geöffnet, und, wo Volk und Adel dieselben ergriffen, da errangen sie, durch die Discussionen auf den Conferenzen im Kampfe geübt, über Herrnhut einen Sieg nach dem anderen. Die Hauptsache aber war, daß die Gemeinde als solche ein Organ gewonnen hatte, durch welches sie für ihre Kirche gegen die Societät Herrnhuts eintreten konnte, und eintrat.

Leider, wir können nicht anders sagen, als leider wurde nun 1852 in dem Kampfe unserer Kirche gegen Herrnhut von den Pastoren wieder eine Schwenkung nach der Seite der nicht von ihnen zu lösenden Rechtsfrage hin

1) Wie es in unserem Lettischen Livland in allen diesen Sachen gegangen, ist uns nicht genugsam bekannt. Wir enthalten uns daher aller Berücksichtigung, dieses Theiles unseres Landes, um nicht etwa Dinge zu sagen, die wir nicht vertreten könnten.

gemacht, und die Conferenzen wurden mehr oder minder bei Seite liegen gelassen. Man meinte, es sei auf dem pastoralen und ecclesialen Wege schon genug geschehen, und man könne nun, von der Assimilation absehend, auf den Rechtsweg zurückkehren, um die Sache auf diesem zu ihrem Abschlusse zu bringen. Daß man sich darin geirrt hat, haben wir schon oben zu zeigen gesucht. Herrnhut hat allerdings an Terrain sehr viel verloren, ob aber an Macht auch nur ein Weniges, steht sehr in Frage. Viele seiner sogenannten Bethäuser sind ihm genommen worden, aber seine Diaconate hat es immer noch, und die Diaconate stehen keineswegs vereinzelt da, sondern haben immer noch Filialen in der durchaus nicht geringen Zahl der Herrnhut zugesprochenen Bethäuser. Dazu erhalten neuerdings alle Diacone Herrnhuts die Presbyterweihe, und werden dadurch auch zu freien Vorträgen und nicht nur zur Leitung der Andachtsstunden in den ihnen zugesprochenen Bethäusern berechtigt. Das alte Wesen Herrnhuts kehrte so, wenn auch in verengtem Umfange, zurück. Nun muß das Consistorium wieder darüber wachen, daß die Rechte der einander gegenüberstehenden Parteien in keinerlei Weise gekränkt werden. In Folge hiervon muß es die Pastoren zur Beaufsichtigung der Bethäuser adstringiren. Die Pastoren müssen die der Kirche zugesprochenen Bethäuser den Herrnhutern abnehmen, und, wenn die Gemeinde Fortsetzung der ihr gewohnt und lieb gewordenen Andachtsstunden wünscht, für diese Bethäuser kirchliche Vorleser zum Halten kirchlicher Andachtsstunden einsetzen. Außerdem müssen die Pastoren darüber wachen, daß in den Herrnhut zugesprochenen Bethäusern nichts Widergesegliches vorgenommen werde, obgleich die Andachtsstunden daselbst Sonnabends und Sonntags Morgens und Nachmittags gehalten werden, wo des Pastors Zeit durch rein pastorale Amtsobliegenheiten occupirt ist. So ist der Pastor in das höchst beschwerliche Dilemma gesetzt, entweder den Befehlen des Consistorii nicht nachzukommen, oder in der Kirche Pastor, und außer derselben Kirchenvorsteher zu sein, und über Letzterem seine eigentlichen Amtsobliegenheiten zu versäumen.

Das angesehen, können wir die Wiederaufnahme der Larwaster Conferenzen nimmer dringend genug empfehlen. Nur durch sie werden wir zu dem uns vorgesteckten und von uns erstrebten Ziele gelangen. Nur sie werden unsere Gemeinden in den Kampf gegen Herrnhut führen, und den Kampf zwischen Pastor und Gemeinde enden. Nur sie werden die Sache der Kirche zur Sache des Volkes machen. Nur sie werden unseren Adel dazu erwecken, seinen Patronat über die Kirche zu deren Segen auszuüben. Mit einem Worte: nur sie werden das Wort Gottes, an dem Herrnhut stirbt, überall

hintragen, damit aber auch zugleich dem Worte Gottes, durch welches die Kirche lebt, überall Raum schaffen. Geschieht aber das, so wird darnach in der oben angegebenen Weise das zu Assimilirende seiner Zeit assimilirt, d. h. das Auszubauende ausgebaut werden, und die Kirche wird unser Volk nicht sowohl aus Herrnhut hinausstoßen, als vielmehr in Zion's Räume einnehmen. Geschieht aber das, dann werden weiter unsere Kirchenvorstände die Rechtsfrage in ihre Hand nehmen, und der Rechtsstreit wird da und von denen ausgetragen werden, wo und von welchen er ausgetragen werden muß. Nur die Tarwaster Conferenzen also geben uns den Grund und Boden für das von uns, nach allen Seiten hin einzuhaltende Verfahren, nur sie machen unseren Kampf zum kirchlichen Kampfe, dessen Ende wolle Ueberwindung Herrnhuts sein muß und wird.

Mit der reinen Lehre hat Vater Luther angefangen, und die reine Lehre müssen wir zu Grunde legen, wo wir unsere Lutherische Kirche irgend bauen wollen. Kein Recht haben wir, wo wir keine reine Lehre haben, aber alles Recht haben wir, wo wir diese haben. Darum mit den Tarwaster Conferenzen in Christiani's Weise vor allen anderen Dingen reine Lehre, man nenne sie nun die biblische, oder die ökumenische, oder die Lutherische. Ist sie ja doch nimmer etwas Anderes, als das alte Wort, daß wir gerecht vor Gott und selig in Gott werden ohne das Verdienst unserer Werke aus Gottes Gnaden in Christo Jesu einzig und allein durch den Glauben!

Diese Lehre scheint Herrnhut allerdings auch zu haben, es ist aber eben leider nur Schein, und im letzten Grunde ist keine einzige Evangelische Christengemeinschaft von dieser Lehre mehr abgewichen, als Herrnhut. Hierauf jedoch erschöpfend einzugehen, ist uns unmöglich, und dünkt uns auch unnöthig, nachdem schon Bengel in seinem Abrisse der Brüdergemeinde genugsam erwiesen hat, daß Zinsendorf's Herrnhut die reine Lehre nicht hat, Plitt mit seinem bereits angeführten Werke aber keinen Zweifel daran übrig läßt, daß „die Gemeinde Gottes“ keine andere ist, als Zinsendorf's Herrnhut. Meint man aber, Bengel gehe zu weit, und zudem sei's einstweilen anders geworden, Plitt aber wolle doch Herrnhut nicht als die, sondern nur als eine Gemeinde Gottes hinstellen, so meinen wir dagegen, hier auf ein Buch aufmerksam machen zu müssen, dem man gewiß zugeben wird, daß es unparteiisch geschrieben sei. Es sind das die „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien von Dr. Matthias Schneckenburger, weiland ordentlichem Professor der Theologie in Bern“,

wie dieselben von Dr. Hundeshagen in Heidelberg herausgegeben und 1863 bei Brönnner in Frankfurt a. M. erschienen sind. Da findet man S. 152—171 Herrnhuts Lehre mit der größten Unparteilichkeit und Milde, und doch mit gründlichem Eingehen und schärfstem Ernste behandelt. Wir lassen uns die Anführung des Buches um so mehr angelegen sein, je mehr immer noch bei vielen Christen der Wahn herrscht, Herrnhut befände sich in seiner Lehre in Uebereinstimmung mit den Lutherischen Bekenntnisschriften, namentlich der Augsburgerischen Confession.

Schneckenburger sagt hiergegen S. 157 mit Recht: „Abgesehen von der Frage, ob die Annahme der Augsburgerischen Confession ¹⁾ etwas anderes war, als bloß ein Act der Gesellschaftspolitik, um sich in Deutschland Duldung und kirchliche Rechte zu erringen, so entsteht besonders die Frage, wie die Augsburgerische Confession, welche bei ihrer ausgleichenden, mehr summarisch die Hauptlehren berührenden Tendenz einer verschiedenartigen Auslegung fähig ist, verstanden und ihre dogmatischen Andeutungen bei den Herrnhutern weiter ausgeführt werden. Auerkanntermaßen bilden die späteren lutherischen Symbole eine organische Fortentwicklung des in der Augsburgerischen Confession niedergelegten Lehrstoffes, einen gewaltigen Stamm aus jener Wurzel erwachsen, als dessen Zweige und Laubwerk die großartigen dogmatischen Lehrgebäude der orthodoxen lutherischen Kirchenväter dastehen. Von dieser Fortentwicklung der Doctrin wollen nun die Herrnhuter nichts hören, obgleich sich der evangelisch-lutherische Lehrbegriff durch jene vollendet. Ihr alleiniges Bleiben bei der Augsburgerischen Confession, als dem frühesten und staatsrechtlichen Symbol, schließt also irgend eine Abweichung von dem orthodoxen lutherischen Lehrbegriff ein und läßt wenigstens eine andere Auffassung der Grundlehren der Augsburgerischen Confession zu, als diejenige, welche zu jener weiteren doctrinellen Fortbildung die Keime enthält. Die Herrnhuter wollen ausdrücklich nicht Lutheraner sein. Sie haben neben alten mährischen Brüdern reformirte Christen von der presbyterialen und episcopalen Form, ja unsymbolische Pietisten und Anabaptisten, namentlich Mennoniten unter sich aufgenommen, ohne diesen irgend eine dogmatische Aenderung ihrer Lehre zuzumuthen. Mag auch das hauptsächlichste und Eigenthümlichste mehr nur der Disciplin, Aëse und dem Ritua angehören,

1) Sie wurde 1760 von der Herrnhuter Synode förmlich (formell?) angenommen.

se erinnert doch schon Baumgarten ¹⁾ richtig, daß „dergleichen Verschiedenheit nicht ohne allen Einfluß auf den Lehrbegriff und einige Wahrheiten desselben, sonderlich von der Kirche, dem Lehramt, dem Gebrauch der Gnadenmittel bleiben kann.“

Wollte man nun hiergegen einwenden, Herrnhut könne so lange, als es im letzten Grunde eines eigenen Lehrsystemes entbehre, eigentlich nicht so hingestellt werden, daß es mit seinen Lehren der Augsburger Confession widerspreche, sondern nur so, daß es dieser noch nicht ganz entspreche, also wieder darauf recurriren, daß Herrnhut confessionslos gläubig sei, und daher mit allen Confessionen in deren Gläubigkeit harmoniren könne, so sagt Schneckenburger dagegen: „Unzählbar sind die Aeußerungen in den Schriften des Stifters, welche Anlaß gaben zu dem Vorwurf des Indifferentismus in der Lehre, des Vergessens und Versäumens der göttlichen Wahrheiten, unter dem Schein, die Hauptwahrheit von der Erlösung allein zu treiben. Zinsendorf sagt z. B. über die Augsburger Confession: „Wenn sie sagen würden, daß derjenige nicht selig werden kann, der ihr System nicht inne habe, so wäre dies ein scandalöser Begriff und Rehermacherei. Denn zur Befreiung von Sünden, zum In-Himmelfommen wird nicht nur keine so klare, sondern nach Gelegenheit fast gar keine Wissenschaft erfordert. Die Ignoranz fast aller geistlichen Dinge und die aus der Kürze des Gemüthsgefühls immediate folgende unrichtige Einsicht kann schon zur Noth dabei bestehen. Denn sobald einer seinen ordentlichen Menschenverstand brauchen kann und hört und versteht, daß sein Schöpfer sein Heiland sei, so kann er sein System gleich schließen und 80 Jahre alt werden und seiner Lebtag keine Zeile mehr dazu lernen, und dann im Himmel ein Erzheiliger, ein Patriarch unter den Seligen werden.“

Frägt man nun, was denn Herrnhuts ausgebildete Lehre sei, so antwortet uns Schneckenburger, wie folgt: „Der Charakter des herrnhuterischen Lehrbegriffs läßt sich (vorläufig) so bestimmen: Es ist eine eigenthümliche Mischung des lutherischen und reformirten ²⁾ Lehrbegriffs, aber mit besonderen, in der geistigen Gährung seiner Entstehungszeit und der subjektiven Eigenthümlichkeit seines Stifters beruhenden Zügen, welche sich, vom bei-

derseitigen orthodoxen Standpunkte verschieden, einerseits an die innerliche Mystik, andererseits an die Sinnlichkeit des Katholicismus anschließen ¹⁾.

Diese seine Behauptung erhärtet Schneckenburger darnach durch Darlegung der Hauptpunkte der Herrnhutischen Lehre in deren Besonderheit. Zunächst faßt er Herrnhuts Lehre von der heiligen Schrift in's Auge, und sagt da: „Man erkennt auch noch in Spangenberg's Darstellung, wie die altorthodoxe Lehre von der Schrift verlassen wurde in einer Weise, wodurch die Brüdergemeinde auch in diesem Stück dem rationalistischen Subjektivismus in die Hände arbeitete. Wenn die orthodoxe Vorstellung sich in dem Sage ausspricht, daß die Schrift Gottes Wort sei, so läßt sich die herrnhutische in dem anderen fassen: daß sie Gottes Wort enthalte.“ Zinsendorf sagt: „Der heilige Geist hat auch in biblicis Alles untereinander gelassen, wie es dort vom Getreide heißt: laffet Beides mit einander wachsen; weil sehr viele reine Körner in dem gering scheinendsten Stroh liegen, daß wenn unverständige Leute darüber kämen und wollten reine machen, so kehrten sie es mit weg. So aber muß beides beisammen bleiben, hernach kommen die Kenner und suchen sich ihre Sachen heraus; denn sie liegt da für den Sucher, der mit Begierde seines Herzens sucht, unterdessen halten sich die Andern beim Schutt und springen darauf herum.“ Es war ein Doppeltes, wodurch die principielle Stellung der Schrift im Sinn der protestantischen Orthodoxie beeinträchtigt wurde: 1) das mystische Element der Religiosität überhaupt, die bloße Gefühlsbasis, welche fester, dialektisch begrifflicher Bestimmungen entbehren konnte und sich vollkommen begnügte mit dem allgemeinen Traditionellen und Thatsächlichen, woran sich das Gefühl nähren konnte; 2) die, die Tradition gleichsam tragenden apostolischen Successionsideen. Bengel giebt folgende Schilderung der Art, wie sich die Gemeinde zur Schrift verhalte: „Anfangs gab sich die Gemeinde unter die Schrift; dann setzte sie sich neben sie, als das: es ist mir so, aufkam. Man durfte nicht wider die Schrift lehren, aber die Lehren, die aus dem Herzenshaß einzelner Brüder hergeleitet sind, mußten eben aus der Quelle fließen, woraus die Propheten geschöpft hatten und wegen ihres edleren Inhalts noch köstlicher seien. Da wurde von dem menschlichen Herzen auf die Beurtheilung dessen, was in der Schrift bezeugt wird, der Schluß gemacht:

1) Antwort und Bedenken, S. 315.

2) Wir fügen hinzu: auch des alten Mährischen, viel mehr mit dem Reformirten, als mit dem Lutherischen verwandten.

1) Novalis Schwanen zwischen herrnhutischer Jesusliebe, katholischem Marienkultus und idealistischem Pantheismus weist auf eine wohl zu beachtende Verwandtschaft obiger drei Geistesrichtungen hin.

so und so ist mir's; darum war es so mit Christus auf Erden; so und so rede und schreibe ich, darum redeten und schrieben die Apostel auch so. Dann hat der Gemeingeist sich über die Schrift hinaufgeschwungen. Aus der Tradition erkennt er den Leidenspunkt; der Leidenspunkt rüstet das Herz mit aller nöthigen Wahrheit aus; in soferne die Schrift mit dem Herzen übereinstimmt, sofern läßt man sie, ihrer Fehler ungerechnet, gelten."

Von dieser Herrnhutischen Lehre von der h. Schrift geht Schneckenburger dann zu der von Gott über, und sagt in Bezug auf diese: „Herrnhut ist bemüht, diese Lehre (von Gott) nur nach ihrem Zusammenhang mit dem fromm erregten Selbstbewußtsein darzustellen, ihre Fassung nur durch die christliche Erfahrung bestimmen zu lassen. Nur hat ihre Aversion vor allem abstrakt Metaphysischen, ihre lebendige vertrauliche Bewegung des Selbstbewußtseins zu Gott es sofort dahin gebracht, daß die Gottesvorstellungen mit grellen sinnlichen Bildern tingirt sind und daß die Ausdrücke des christlichen Bewußtseins, welche in ihrer einfachen Naivetät und im Einzelnen noch unverfänglich sein mögen, durch eine dem Begriffsmäßigen analoge Zusammenfegung und Verbindung eine abenteuerliche, ja häretische Gestalt annehmen. In erster Beziehung als Folge jener prädominirenden specifisch christlichen Empfindungsweise, nach welcher die Schriftlehre gedeutet wird, ist die Eigenthümlichkeit zu bemerken: Gott überhaupt als Schöpfer und Regenten der Welt mit Christo zu identificiren, worauf der Vorwurf beruht, daß die Herrnhuter Gott gleichsam zur Ruhe gesetzt haben um Christo, dem Gottmenschen alle göttlichen Actionen auf die Welt zu vindiciren. Christus ist der Jehova des Alten Testaments, der Schöpfer der Welt und ihr Regent bis zu dem Zeitpunkte, wo er Mensch wurde. Nur abusive kann auch der heilige Geist oder der Vater Schöpfer heißen. Man hat von Patrispassianismus gesprochen; allein es ist eine andere Form von Gnosticismus hier entstanden, weil doch die Trinitätsidee festgehalten wird. Statt daß die Gnostiker erst mit der Erscheinung Christi die Offenbarung des höchsten Gottes beginnen lassen, beginnt diese schon mit der Welterischafung, d. h. sie geschieht durch den Logos, der dem ganzen Weltacton als der offenbare Gott präsidiert. Diese altchristliche Idee wurde mit Vorliebe gehegt und namentlich der Lehrweise widersprochen, in welcher man socinianischen Rationalismus verborgen sah, daß die Schöpfung das nicht bloß attributive, sondern wesentliche Geschäft des Vaters als solchen und nur die Erlösung das des Sohnes sei. Vielmehr ist Christus der Vater und

Schöpfer aller Zeiten, Engel und Menschen, der eigentliche Gott der Welt. Daß hinter der Welterschöpfung noch ein Numen, das des Welterschöpfers, Vater heißt, läßt auch Zinsendorf bloß durch Christum bekannt werden. Mit Vorliebe werden diese Ideen von Zinsendorf ausgeführt und in der Hervorhebung des Vaters als des wesentlichen Schöpfers und Weltregenten ein socinianischer Rationalismus gefunden. Zinsendorf sagt: „Also weiß die ganze Welt, so weit eine Spur von uns zu finden, daß wir mit der Predigt von der souveränen und allgenugamen Gottheit des Sohnes ohne einiges Menagement durch alle gegenwärtigen Systemata als ein Streitwagen durchreißen.“ Zinsendorf dachte sich den heiligen Geist materiell in Jesu Leib eingeschlossen, und gleich wie Adam aus seiner Seite die Eva hervorgehen sah, welche die Mutter aller Lebendigen wurde, so sah Christus aus seiner geöffneten Seite den heiligen Geist, die Mutter aller Gläubigen, hervorgehen. Wir sind gleichsam selbst in der Seitenhöhle im heiligen Geist befaßt gewesen. Unser Geistlein ist dort geboren.“ Ja hier verirrt sich Zinsendorf mitunter zu einer Gleichstellung und Erhebung der Wiedergeborenen mit und über Christum, indem das neue Princip in uns, jenes Geistlein das uns aus Jesu Seite ward, nicht ein Schwesterlein Jesu Christi, sondern auch wieder ein Mütterlein Jesu Christi heißt, indem das concrete Individuum Jesus als Mensch ebenso vom Geist als seiner Mutter durchdrungen ist, wie wir. Dieser personificirende Trieb hat also hier sogar auf Ausdrücke geführt, welche streng verfolgt den Vorwurf der Irreberenz gegen Christus von den bloß läppischen Bezeichnungen auf die Grundanschauung selbst leiten. Letztere ist ein Gewächs der pantheistischen und mystischen Confusion des *πνεῦμα* im Menschen und des *πνεῦμα* überhaupt; der historische Gottmensch heißt daher schlechthin ein natureller Mensch."

Nunmehr schildert Schneckenburger Herrnhuts Lehre vom Sündenfalle des Menschen, und hebt hier Folgendes hervor: „Während die Lutherische Doctrin den Urmenschen nicht ideal genug ausschmücken kann, so hält sich die herrnhuterische Anthropologie, welche alle Schöne und Herrlichkeit nur in dem einen Gottmenschen anschaut, bei diesem Punkt mehr absehend von jenen Ausschmückungen. Sie blickt nach dem Urmenschen von hinten, nachdem was aus ihm geworden und findet da, weil sie ohnehin kein Interesse hat, das was nicht präsenten Erfahrungen des Bewußtseins entspricht, lehrhaft zu fixiren, in dem Anfänger der Sündhaftigkeit auch vor dem Fall nur ein schwaches gebrechliches Gefäß, denn sonst wäre es nicht zerbrochen.

Da nicht nur Schwäche, nicht nur die Möglichkeit zu fallen, sondern die Unvermögenheit sich selbst in seiner Seligkeit zu maintainiren wird ihm beigelegt. Hiernach muß 1) menschlicherseits der Fall nicht sowohl als eine große Schuld des Willens, die in casu zu vermeiden gewesen wäre, sondern vielmehr als eine Folge von unvermeidlichen Dispositionen gefaßt werden; 2) göttlicherseits ist die Zulassung desselben nicht etwas von der allgemeinen Weltanordnung Verschiedenes, sondern seine Wirklichkeit ist das von Gott, der diese Schwäche anerschaffen, Gewollte, aber gewollt, weil ein größeres Gut daraus hervorging. Diese Gedanken schlagen durch, wenn auch ringend mit der gewöhnlichen orthodoxen Vorstellung. Daraus ergibt sich, daß die Antithese von Adam und Christus nicht in der sonstigen Strenge angewandt wird. Lieber sagt Zinsendorf: der Satan und das Lämmlein! (S. 210) daher auch vornehmlich die Gleichheit des Falls mit dem Sündigen zu aller Zeit premirt wird (S. 116) daher endlich eine Hauptfassung der Erbsünde, wornach diese vornehmlich in's Körperliche gelegt, aber eben damit als ursprünglich angelegt gedacht wird.

Gegen den Ausdruck Erbsünde sträubte sich Anfangs die Brüdergemeinde. Nachher, besonders da man dies mißdeutete, nahm sie ihn mit Erklärungen an, um solchen Mißdeutungen zu begegnen, und wiederholte stark die Ausdrücke des Augsburgerischen Bekenntnisses, verwahrte sich aber gegen alle Abstractionen der Schullehre, indem sie auf das unmittelbare Selbstbewußtsein drang. Gemäß dem ganzen Geist ihrer Frömmigkeit war ihnen die Abstraction zuwider; wornach man den reatus der Erbsünde nur als Imputation faßte; sie ist mit eigener Schuld gemischt und zwar „weil wir von Natur nicht allein als Knechte unter der Sünde stehen, sondern uns auch so leicht mit unserem Tyrannen vermählen, und in sein Regiment consentiren, weil uns wohl wird in seinen Banden, weil uns die Sünde gemüthlich, naturell, und unserm Gusto gemäß; hingegen der Umgang mit Gott und göttlichen Dingen fremde, gespensterhaft, fatal und unangenehm wird, und je theurer eine Wahrheit, je näher sie zu Herzen geht, desto mehr von Natur dem Herzen zuwider ist“ (S. 34). Kurz die Erbsünde ist ihnen das natürliche Verderben, wovon das sittliche Bewußtsein Zeugniß giebt. Dieses ist aber seiner Schuldseite nach vollkommen gebüßt durch den Tod Christi und zwar für alle Menschen durch die Entbindung des heil. Geistes im Tode Jesu. Im Allgemeinen haben wir also auf der einen Seite: das natürliche Unvermögen mit seinen positiven Verirrungen, seiner wachsenden

Knechtschaft unter dämonischen Influenzen, seiner Unfähigkeit durch Cultur und Arbeit Seligkeit zu genießen; auf der andern die Seligkeits- und Kraft-mittheilung durch Christus. Die Differenz von der orthodoxen Lehre läßt sich kurz so fassen: nicht sowohl Sünde und Genugthuung, als Schwäche und Stärkung, Seuche und Heilung, stehen sich gegenüber.

Ueber die Freiheit im gefallenem Zustand sich zu erklären, nöthigte die Augsburgerische Confession. Beachten wir den ex professo vom freien Willen handelnden Artikel Zinsendorf's über den entsprechenden Artikel der Augsburgerischen Confession, so geht er darin vom Unterschied des Menschlichen und des Thieres aus; dieser ist das Denken, welches alle Mechanik hinter sich läßt. Der freie Wille ist ein Annerum eines denkenden Geschöpfes, und zwar ist derselbe nicht für eine Wohlthat anzusehen, sondern für eine ἀνάγκη, ein Fatum. So viel man des freien Willens, d. h. der subjectiven Wahlfreiheit loswerden und davon abgeben kann, so viel man den Heiland und den heiligen Geist für sich denken lassen, so viel hat man gewonnen, so viel hat man mehr Seligkeit dazu gekriegt.

Was die Theologen freien Willen nennen, ist eigentlich Unvermögen, sagt Zinsendorf. Dieses Unvermögen, sich in der ursprünglichen Seligkeit zu erhalten, hatte der Mensch, weil er sich entwickeln sollte. Jetzt ist in Folge der Entwicklung zum Bösen dazu ein positives Uebergewicht der bösen Lust nebst dämonischen Influenzen hinzugekommen. Jenes Uebergewicht der sündlichen Lust bildet aber gewissermaßen ein Gegengewicht gegen das spiritualistisch-dämonische. Zwischen beiden Sollicitationen bewegt sich nun der damit unharmonische, ungesunde, freie Wille. Harmonie und Gesundheit kann nur zurückkehren durch das neue Geistprincip, das von Christo ausgeht vom Seitenhöhlchen. Diese Erfrischung ist an sich eine allgemeine, welche allen Menschen gilt. Woher kommt es aber, daß sich Einige nicht davon heilen lassen? Hier bleibt Zinsendorf wieder bei der Freiheit stehen. Jede Seele wird vom heiligen Geist auf Momente in Besitz genommen und die bösen Geister ausgetrieben. Nun hängt die Bewahrung dieses Principes und seine Ausgestaltung zum Leben beherrschenden und durchdringenden ab vom Menschen, seiner Seele, ob sie deliberato sich wieder in die sündliche Lust hingiebt und den heil. Geist austreibt. Hier steht also Alles auf der subjectiven Spitze der Freiheit. Jetzt, eben durch jene allgemeine Gnadenergießung von Christo, hat jede Seele die Möglichkeit, sich zu maintainiren, neben der Möglichkeit, zu fallen und verloren zu gehen. Eine

weitere Verfolgung dieses Gedankens findet aber nicht Statt, weder in Betreff der Seele, wie ihr diese Freiheit zukommen kann, die sie vor Christi Tod nicht eigentlich hatte, noch in Betreff der Resultate am Weltende. Es wird bloß auf das unmittelbar Praktische gedrungen, was den Gläubigen nahe liegt als Aufgabe. Der Wunsch, daß Alle gerettet werden und das Vertrauen, daß das recht sei was Gott thut, bleibt als eschatologische Aussicht. In das Mysterium der Freiheit, welches mit der *sanctio pragmatica* der Trinität zusammenhängt, darf weder Engel noch Mensch gucken."

Sehen wir schließlich nun noch auf die Hauptlehre, die Christologie, ein, so lesen wir über die Christologie Herrnhuts in Schneckenburger Folgendes: „Auch die Lehre von Christo wird gemäß dem Geist der Brüdergemeinde nicht dialectisch und begrifflich ausgesponnen, sondern in der religiösen Sprache der Phantasie und Ascese mit vielen Variationen behandelt, unter welchem neben eigenthümlich neuen sich auch die Termini der alten orthodoxen Kirchenlehre finden, nicht aber ohne ihre Nebengriffe zu erhalten. Wenn man die lutherische und reformirte Doctrin hierüber so unterscheiden kann, daß dort die objective Stellvertretung und Satisfaction des Gottmenschen den Hauptaccent hat, hier dagegen die gottmenschliche Lebensmittheilung des Erlösers an die Gläubigen, also die subjective Lebensbeschaffung, so läßt sich die herrnhuterische Betrachtungsweise der zweiten Ansicht unterordnen, sofern sie entschieden das Hauptgewicht auf die von Christo, dem Gottmenschen, ausgehenden directen Heilswirkungen legt und eine objective Satisfaction schon deshalb nicht im Ernst behaupten kann, weil ja Christus selbst der Jehova des Alten Testaments ist, der welterschaffende und regierende Gott, dem die Satisfaction zu leisten wäre. Aber jene in reformirter Richtung sich bewegende Auffassung des Erlösungswerkes hat das Eigenthümliche, daß eine sinnlich-pathologische und katholisirend-ascetische Form es ist, in welcher diese Denkweise sich darstellt. Bekannt sind die herrnhuterischen Wundenspielerien; das Sentimentalste und Barteiste bis zum Abgeschmacktesten und Burlesken findet sich in den herrnhuterischen Predigten und namentlich in den Liedern. Zinsendorf sagt: „in Ansehung des Respects vor den Wunden Jesu und der Anbetung seiner ganzen heiligen Marterperson halte ich's mit den Katholischen.“ Demgemäß sind die dogmatischen Begriffe alle überkleidet und gleichsam versteckt unter den buntesten Variationen von Blut, Wunden- und Todtengeruchbildern. Namentlich spielt die Seitenwunde Christi eine große Rolle und was die Bibel und

Kirche dem Versöhnungstod zuschreiben, das lieben die Herrnhuter sinnlich anschaulich den Wunden, der Person und ihrer Martergestalt, dem Leichnam mit seinem Todesblick, ganz besonders aber der Seitenhöhle beizumessen, dem Borne alles Heiles für sie, welche sie mit Glaubensaugen anschauen, der Werkstätte des heiligen Geistes, dem Ursprung aller Neubelebung der Welt, indem von ihr aus der Geist strömt. Mehr lehrhaft spricht hievon Zinsendorf in den Discoursen S. 63: „daß er sein Leben und seine Lehre als ein Märtyrer beschlossen hat mit einem blutigen, schmerzlichen Tod, da er wie ein Opfer mit dem Opfermesser abgeschlachtet worden, mit der Lanze des Kriegsknechts abgestochen, so daß ihm all sein Blut aus seinem Leibe herausgeflossen ist und daß dieser Stich der Errettungsmoment des ganzen menschlichen Geschlechts gewesen ist, daß unser Wohl und Wehe auf den Augenblick angekommen, da sich sein noch übriges Leben mit aus seinem Leibe herausgestürzt.“ Ferner S. 75: „Es ist vollbracht, der Saun zwischen Menschheit und Gottheit ist zerrissen, der heilige Geist, der sich retirirt hatte, der auf die Seite gegangen war (1 Mos. 6), der ist als ein aufgehaltener Strom durch die Dämme gerissen, da er aus des Heilands seiner Seite herausgestürzt ist auf den Erdboden (Joh. 9 und 18) und hat nun Alles wieder eingenommen und ist nun nicht nur Herr und Meister, sondern auch der allgemeine *praeceptor totius universi*, und macht sich nun gar zu gerne zu thun mit einer jedweden Menschenseele.“ S. 51 ff.: „Es wird nämlich Niemand immediate durch den heiligen Geist ausgeborn, er geht erst durch des Heilands Canal. Man kann mit Freimüthigkeit sagen, daß der Spruch: es werden Ströme des lebendigen Wassers aus ihm herausfließen, damals erfüllt worden ist, wie das Wasser aus seinem Leichnam herausstürzte... Es ist der heilige Geist, der in ihm wohnte und ihn leibhaftig besessen hatte in dem Momente seines Todes und mit dem heiligen Geiste der wahren *Materia prima* aller Lebendigen ist das ganze heilige *πλήρωμα* aller heiligen Menschenseelen aus Jesu seiner Seitenhöhle herausgefahren... Weil man nicht in den puren heiligen Geist hinein imaginiren kann, denn er ist Geist..., so ist unser Object das Seitenhöhlchen u. s. w.“

„Die sinnlich gefärbten Vorstellungen von der Wirksamkeit des Todes Christi lassen sich zusammenfassen in dem Begriff, daß von diesem Tod aus die göttliche Neubelebung geschieht, daß die gottmenschliche Lebensmittheilung durch solches Medium vor sich gehe. Es ist das höhere Selbstbewußtsein,

das der Mensch gewinnt im Hinblick auf diesen Tod durch den psychologischen Eindruck dieser Marter und der Liebe, welche sich im Sterbenden kund giebt. Eben diese Wirkung auf das Gemüth wird nun theils als Thätigkeit des Erlösers selbst, welche somit in seiner Martergestalt fortwirkt, theils als Operation des heiligen Geistes gedacht, welche mit diesem Bilde frappirt, die Seelen wiedergebirt, indem er sie in's Seitenhöhlchen versetzt. Im Allgemeinen erhellt, daß die Hauptwirkung des Todes Christi eben die auf die Menschen, nicht auf Gott hingehende ist, daß also nicht Satisfactionen im altorthodoxen Sinn, sondern Lebensschaffungen, Geistesmittheilungen, Erregungen des spirituellen Princips die eigentliche Hypostase bilden. So oft nun auch von Zinsendorf und den Herrnhutern die Worte Satisfactionen, Genugthuung, Stellvertretung gebraucht werden, so ist doch der erste Gedanke der vorschlagende. Aus jener übersinnlichen Anrechnung der Gerechtigkeit ist der Tod Christi als etwas, das das Gemüth frappiren soll, herausgezogen in die bunte Malerei des Bluts, des Leichblicks für Auge und Phantasie. Man erkennt hier unschwer eine Verwandtschaft mit den katholischen Passionsmysterien und ihrer Stationenandacht, wie denn ein katholisches Bild des Gekreuzigten in Düsseldorf Zinsendorf die erste Anregung gegeben hat.

Nach allem Bisherigen ist also die hauptsächlichste Erlöserwirkung Christi sein Tod, als objective Entbindung des göttlichen Geistes, welcher in seine Person gefaßt war und nun sich auf die Menschen ergießt. Diese objective Wirkung wird aber zu einer das Subject beseligend erfassenden durch den pathologischen Eindruck seiner Martergestalt, seines Blutvergießens, seines brechenden Todesblickes, als des in Liebe sich opfernden Gottmenschen. In seinen Wunden zu ruhen, ist Seligkeit. Dort hat die Seele ihr Ziel, wie ihren Ursprung. Als die wiedergeborene ist sie dort geboren und ihre Seligkeitsvollendung ist eben nur in der unio mit diesem Gemarterten. Sehr gern wird diese unio unter dem Bilde der Vermählung vorgestellt und die Ausdrücke dabei nicht selten bis zu den gnostischen Szzygien ausgesponnen. Die Trinität heißt eine Dreieit von Vater, Mutter und Bräutigam, indem zu dem Bräutigam die dem Geist, als Mutter, correspondirende Gemeinde, die Braut, gehört (Kirch' und Schnürch' (Tochter) reimen sich bei Zinsendorf). Der Glaube an Christum ist die Verlobung, der heilige Geist der Brautführer, die eigentliche Vermählung nach Leib und Seele wird sein bei der endlichen Heimführung in die Ewigkeit, wo der Vater selbst den Consecrator macht.

Die wahre Menschheit des Erlösers muß um dieser ehelichen Verbindung, dieser völligen Lebensgemeinschaft mit uns willen premiirt werden. Es ist ein Hauptstück, daß man den Heiland nicht nur recht göttlich, sondern recht menschlich darstellt. Zinsendorf sagt: „Der Heiland ist ohne die geringste Hinderung der unio hypostatica in allen Sachen als ein bloßer Mensch zu consideriren, und aller Trost für uns ist aus seiner Menschheit zu nehmen, aus seiner Egalität mit uns, aus seiner völligen Gleichheit mit unserer Schwachheit, ja aus einer gewissen Exaltation der Schwäche, aus einer Complication aller Schwächen in seiner Person und aller Unbehüllichkeit und aller Bangigkeit und aller Kleinmüthigkeiten, welche kaum hundert Menschen zugleich ertragen könnten, so daß kein elendes Kreatürchen sein kann, das sich nicht noch einen ärmeren, schwächeren, gedrückteren Jesus vorstellen kann.“

Auch hier sieht man, wie Zinsendorf die orthodoxe Ihesis, die unio hypostatica, zwar beibehält, aber für das unmittelbare religiöse Bewußtsein doch nur die Menschheit Christi und zwar als die tiefste Menschheit gebraucht. Christus ist gleichsam aus dem göttlichen Sein in das bloß menschliche durch eine Metamorphose umgesetzt worden, so daß die Göttlichkeit ihm nur an sich, nicht in Wirklichkeit mehr zukommt. Mit Recht bemerkt Baumgarten-Crusius in seiner Dogmengeschichte, daß der Ausdruck „der Heiland will's und thut's“, nur der Exponent ist für die Gemeinde, weil der heilige Geist die unmittelbare Aktivität hat in der Seele der Gläubigen. Endlich heißt es S. 49: „Wenn das letzte Knie sich nicht mehr steif macht gegen ihn, sondern mit Wahrheit sagen kann: alle Creatur im Himmel und auf Erden erkenne nunmehr seinen geschlachteten Versöhner für seinen Gott, darnach hat er erst was zu regieren, darnach darf's ihn nicht mehr verdrießen, über seine Creatur zu herrschen, sondern er nimmt von seinem Vater und dem heiligen Geist alle ihre Mühe mit herzlichem Dank an und ergreift das Scepter wieder. Wenn so die Gottheit abermals nach vollbrachtem Tagewerk des Kriegers und Siegers Sabbath hält, so wird der Mensch Jesus Christus vom Ruhebett aufstehen und wieder die Wirtelperson sein, welche die Creatur in der Familiarität mit der heiligen Dreieinigkeit ewig erhalten wird. Er wird allemal das objective amabile et palpabile bleiben, an ihn wird sich das kleinste und das größte von seinen Creatürchen allezeit adressiren, denn er ist der χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως Patris in Ewigkeit. Die Wichtigkeit den Heiland vorzustellen, als den Birkel

aller Dinge, der um und um geht, in welchem das Universum eingeschlossen ist für alle ewigen Ewigkeiten, das ist der große Punkt in der Religion. Es kann nichts vorkommen, ohne durch ihn zu gehen. Der Vater würde Niemand als ihn gezeugt haben, der Geist hätte sich nie mit seinem unvergänglichen Samen dem Menschen genahet, wenn es nicht um Christi willen geschehen wäre, aus Respect vor dem Schöpfer und in der Absicht, dem Sohne Hochzeit zu machen.“ Der letztere Gedanke erinnert an das eigentliche Interesse, aus welchem die völlige Homonie des Erlösers mit uns, seine ganze naturelle Menschheit so stark premirt wird, weil gerade hierauf die Möglichkeit der unio beruht. Sichtbar ist die orthodoxe Vorstellung von zwei Naturen in einer Person verwischt. Es findet vielmehr eine Identität des göttlichen und menschlichen Wesens Statt, welche zu Stande kommt, indem der Sohn Gottes durch Selbstentäußerung, durch Paufirenlassen seiner Gottheit, Mensch wird und nun schlechthin weiter nichts ist als dieser Mensch, allerdings ein Mensch an sich göttlicher Natur und göttlicher Thätigkeit. Eben dieser Mensch ist der Schöpfer und Herr der Welt, das ewige Centrum des Universums.

Die reale Geschichte im göttlichen Wesen selbst hat etwas Gnostisches, ebenso die Begründung der Existenz einer Welt, welche allein im Sohne liegt. Vater und Geist würden für sich nichts mit einer Welt zu thun haben, wenn es nicht des Sohnes wegen geschähe; ihr Leben würde im rein göttlichen Kreis abgeschlossen sein. Nur um dem Sohne, welcher von sich aus Schöpfer war, seine Syzygie zu verschaffen, geben sie sich ab mit der von ihm geschaffenen Welt. Im Sohne muß also ein wesentliches Verlangen nach dieser Verbindung sein, eine innere Nothwendigkeit des Wesens, Mensch zu werden, und da der Sohn selbst eine wesentliche Zeugung des Vaters ist, ohne welche dieser nicht Vater wäre, so liegt in der vorigen Selbstentfaltung der Gottheit selbst die Nothwendigkeit der Menschwerdung, und der Mensch gewordene Gott ist ebenso die realisirte Gottheit, wie die Substanz des ganzen Universums. So schlagen überall spekulativ-gnostische Ideen durch, und es erhellt leicht, wie die orthodoxen Gegner genug Ursache hatten, Zinsendorf alle möglichen Ketzereien gegen die alten symbolischen Formen der Christologie aufzubürden.“

Das im Vorstehenden von uns Mittgetheilte wird ohne Zweifel genügen, um unwiderleglich darzuthun, daß Herrnhut in seiner Lehre durchaus nicht mit der Lutherischen Kirche übereinstimmt, vielmehr derselben geradezu

widerspricht. Ist das aber unwiderlegbar, so kann kein Lutheraner mehr für Herrnhut sein, sondern muß derselben vielmehr in aller Weise entgegen treten. Das Entgentreten aber muß da beginnen, wo der Widerspruch Herrnhuts gegen unsere Kirche beginnt, also in der Lehre. Deshalb haben wir, wo wir, von den neuen Regungen Herrnhuts gedrängt, wieder einmal ein Wort für die Lutherische Kirche Livlands gegen die Brüder-Societät Herrnhuts sprechen, zunächst der pastoralen und ecclesialen Bekämpfung des Zinsendorfer Institutes, namentlich den Larwaster Conferenzen von 1849 das Wort reden wollen. Gott lasse es in Gnaden gesegnet sein, auf das Herrnhut aufhöre, die Herrnhüter unserer Kirche aber in dieser bleiben! *)

Friedrich Wilhelm Sieffers,

weiland Kronsprediger zu Sanden in Kurland.

Nekrolog.

Von

Pastor Gruner zu Subbath.

1 Theß. 4, 11. Ringet darnach, daß ihr stille seid.

Im Herbst des vorigen Jahres erlitt unsere Selburgsche Diöcese einen zweifachen schmerzlichen Verlust: zwei unserer Amtsbrüder, beide in ihrer Art tüchtige und eifrige Arbeiter im Weinberge des Herrn, wurden bald nach einander von dem Herrn abgerufen; am 18. September verschied nach langem schweren Leiden Julius Wehrich, Pastor zu Dubena und Propst der Selburgschen Diöcese; ihm folgte am 8. October Wilhelm Sieffers, Pastor zu Sanden. Diese beide theuren Brüder leben noch in freihem Andenken derer, die sie gekannt, geliebt und verehrt haben, beide haben einen weitreichenden Einfluß geübt, der sich nicht bloß auf die Gemeinden erstreckte, über welche der Herr sie zu Hirten gesetzt, sondern ganz besonders auf die Amtsbrüder unserer Diöcese. Ihre Wirksamkeit hat in gewissem Grade auf die kirchliche Entwicklung, des kurlischen Oberlandes namentlich, nicht wenig eingewirkt, ihr Leben und Wirken gehört deshalb nicht bloß

*) Die Red. glaubt darauf hinweisen zu müssen, daß sie, so sehr sie die Grundanschauungen dieses Artikels theilt, doch die Verantwortung für das Einzelne dem geehrten Verf. überläßt.

dem engern Kreise ihrer Freunde und Bekannten, sondern unserer vaterländischen Kirchengeschichte überhaupt an. Unser theurer Bruder Weyrich, eine rechte Johannes-Natur, voll ungefärbter Liebe und ungeheuchelter Herzensdemuth, voll brennenden und rücksichtslosen Eifers für den Herrn und sein Reich und geweiht durch die Bucht des heiligen Geistes, war eine Persönlichkeit, welche durch ihr bloßes Erscheinen schon alle Herzen gewann: wer ihn sah, mußte sich zu ihm hingezogen fühlen, denn er empfand einen Zug der Liebe, die in ihrem Reichthum und in ihrer Wahrheit nicht verfehlen konnte zum Herzen zu sprechen. Unser lieber Bruder Sieffers dagegen hatte für den Fremden eher etwas Abstoßendes, als gleich Gewinnendes; ein ernstes, zurückhaltendes, fast scheues Wesen trat uns in ihm entgegen. Aber daß er tief vom Herrn ergriffen und durchdrungen war, daß er in Ihm und für Ihn lebte, daß Er seine Liebe war, — das fühlte jeder auch bei ihm heraus, und sobald Sieffers dieses Verständniß für sein Wesen bei dem ihm Entgegentretenden fand, da fiel alsbald jene äußere Schranke und er wurde herzlich und innig und offenbarte eine Liebe, welche auf den Herrn hinwies. Ich habe das Glück gehabt zwölf Jahre mit diesen beiden theuern Brüdern im innigsten persönlichen Verkehr zu stehen, ich verdanke ihrem Umgange viele Anregung und Förderung für mein persönliches und amtliches Leben. Das Andenken an sie ist mir die liebste Erinnerung aus den reiferen Mannesjahren. Indem ich diese Worte ihrem Andenken weihe, erfülle ich ein Bedürfniß meines Herzens. Da ich aber die Schilderung von dem Leben und Wirken unsers seligen Bruders Weyrich einer andern Hand überlassen muß, so beschränke ich mich in dem Nachfolgenden auf die Erinnerung an unsern Bruder Sieffers.

Friedrich Wilhelm Sieffers ist geboren in Mitau am 8. Juli 1805. Er war einer Bürgerfamilie entsprossen und verlor seine Eltern sehr früh. Ein Vormund leitete die Erziehung des Knaben und verwaltete sein kleines väterliches Erbe. S. besuchte zuerst die Elementarschule in Mitau, dann die dortige Kreissschule, endlich das Gymnasium illustre, wo damals noch ein beinahe akademisches Leben stattfand. Mein seliger Freund hat mir oft erzählt, wie dies nachtheilig auf die gründliche Schulbildung einwirkte, da die erst heranwachsenden jungen Leute nicht genöthigt wurden in philologischen, mathematischen und andern Fächern einen tüchtigen soliden Grund zu legen, sondern die elementaren Kenntnisse in allen diesen Dingen bei ihnen stillschweigend vorausgesetzt wurden und man sie gleich zu höheren

Aufgaben führte. Als Gymnasiast lebte S. überaus still und eingezogen, fast ohne allen näheren Umgang mit den Commilitonen; ebenso entbehrte er auch innigere Familienbeziehungen; beides mochte wol die Neigung zur Stille und Zurückgezogenheit bei ihm befördern, welche auch in seinem spätern Leben bemerkbar war. Nach absolvirtem Abiturienten-Examen bezog S. die Landesuniversität im Jahre 1825, und blieb daselbst $4\frac{1}{2}$ Jahr. Aus seinen Mittheilungen erinnere ich mich gehört zu haben, wie damals gerade für unser Dorpat eine recht bewegte Zeit war. Nach der Herrschaft des vulgären Rationalismus begannen die ersten frischen Knospen der gläubigen Theologie zu treiben. Mein seliger Freund erzählte mit großer Begeisterung, wie besonders Lenz und der eben eingetretene und von Hengstenberg und Tholuck angeregte und lebendige Busch, später auch Sartorius auf die Theologie Studirenden einwirkten. S. lebte eine Zeitlang mit Busch in demselben Hause und war täglich mit ihm zusammen und benutzte dessen Bibliothek. Jedenfalls legte S. hier den Grund für seine entschiedene Glaubensrichtung, der er sein ganzes Leben über treu geblieben ist; sein Herz war im tiefsten Grunde erwärmt von Christo und blieb es fort und fort. Charakteristisch für seine damalige Glaubensstellung ist Folgendes: S. und sein Stubenkamerad, von dem ich diese Erzählung habe, befanden sich einmal in drückender Geldverlegenheit; vergebens hatten sie hier und da um Aushilfe gebeten. Da sagte sein Freund zu ihm: wir haben uns wol an Menschen, aber noch nicht an den Herrn gewandt. Auf dieses Wort gingen sie ein jeder in sein besonderes Zimmer und warfen sich hier auf die Kniee, den Herrn inbrünstig anrufend, sie in ihrer Noth nicht zu verlassen. Und siehe! der Herr beschämte ihren kindlichen Glauben nicht: nach ein paar Tagen kam der längst ersuchte Brief mit einer Geldanweisung an. Im Uebrigen zog sich S. während der Universitätsjahre nicht von dem geistig freien und anregenden Umgange mit seinen Commilitonen zurück, und man fühlte ihm bei den freilich seltenen Erinnerungen an diese Zeit das olim meminisse juvabit ab; doch bewahrte ihn Gottes gnädige Hand vor Extravaganzen und jugendlichen Verirrungen. Er verließ die Universität mit ehrenhaftem Zeugniß und erhielt den akademischen Grad eines cand. theologiae. Das war im Jahre 1830. Alsbald trat er als Lehrer in das Haus des Barons Mirbach in der Forst bei Schrudon und blieb daselbst, bis er im Jahre 1835 als Vicar für Angermünde ordinirt wurde. In dieser Zeit lernte er seine spätere Lebensgefährtin, Lina

Mylich, die Tochter des Pastors M. in Blieden kennen. Schon nach einem Jahre beschied ihn der Herr eine selbstständige Wirksamkeit. Er wurde im Jahre 1836 Pastor in Laffen, in einer der kleinsten und von verschiedenartigen Elementen zersecten Gemeinden des kurischen Oberlandes. Sein Einkommen war äußerst gering; aber sein bescheidener genügsamer Sinn, der nicht nach Wohlleben und Bequemlichkeit strebte, ließ ihn unter vielfachem äußeren Druck und mancher Entbehrung doch still und ergeben ausharren. Noch in demselben Jahre führte er seine Gattin heim und der Herr segnete seine Ehe mit 4 Töchtern und einem Sohne. Die vermehrten Bedürfnisse des häuslichen Lebens und sein lebendiger Trieb nach literarischer Anregung, — wie er denn für seine damaligen Verhältnisse eine nicht unbedeutende theologische, aber vorwiegend populäre und asketische Bibliothek hinterlassen hat, — stürzten ihn in eine bedeutende Schuldenlast; doch lähmte das nicht seinen Muth und seinen Eifer. Der Herr schaffte ihm Aushilfe. Im Jahre 1847 verließ der bisherige Pastor Neander in Demmen seine Pfarre und zog mit seinem einzigen lettischen Gemeindegliede, seinem Kutscher, nach Tisliä. Die Eingepfarrten konnten, weil die lutherische Gemeinde, (mit Ausnahme der wenigen Deutschen, welche daselbst ansäßig waren, durch die das ganze kurische Oberland mehr oder weniger in Beziehung auf den Bauernstand berührende Volksströmung, statt der Letten hatten sich Litthauer, Polen und Kasakowken daselbst angesiedelt und aus diesen war ein eigenthümliches Mischvolk entstanden, welches zum größten Theil der katholischen Kirche angehört), — fast ganz zersplittert war, lange keinen eigenen Pastor bekommen. Da constituirte das Consistorium mit Zustimmung der resp. Eingepfarrten unsern S. mit Beibehaltung seiner bisherigen Pfarre, zum interimistischen Pastor in Demmen. Dadurch wurde unserm S. eine nicht unwesentliche Aushilfe zu Theil; auch manche seiner Eingepfarrten halfen freundlichst aus, obwol er niemals deren Unterstützung direct ansprach, was seinem zurückhaltenden Charakter völlig zuwider gewesen wäre. Was ihm freundlich geboten wurde, nahm er dankbar an. Sechs Jahre hatte S. diese Unterstützung durch die Demmensche Pfarre, während welcher Zeit er jeden vierten Sonntag die dortige Kirche versah, die 6 Meilen von seinem Wohnort entfernt war. Er hatte dort fast nur Deutsche zu seinen Gemeindegliedern. Außerdem besuchte er, ebenfalls jeden vierten Sonntag den Flecken Murgt, in dem früher bis zum Jahre 1680 eine eigene Kirchspielskirche bestanden hatte; dieselbe wurde aber in dem

genannten Jahre von dem katholisch gewordenen Besitzer des Fleckens, dem Grafen Josaphat von Cyberg, eingezogen, was die Veranlassung zur Gründung der Laffenschen Kirche gab. S. fand in Murgt kein anderes Lokal zum Gottesdienst als einen Saal in dem dortigen Gasthause, der nothdürftig für kirchliche Zwecke hergestellt war. Unsern S. regte das frühzeitig zu dem Plane der Erbauung einer eigenen lutherischen Kirche in Murgt an, und er hat für diesen Plan eifrig gewirkt, Sammlungen angestellt und das allgemeine Interesse dafür angeregt. Er selbst hat die Vollendung dieses Planes nicht erlebt. Die Murgtsche neu erbaute lutherische Kirche soll erst in diesem Jahre vollendet und eingeweiht werden. Obwol der Seelenzahl nach S. eine sehr kleine lettische Gemeinde hatte, so gab es für ihn doch viel zu thun, da seine deutsche Gemeinde, die tief nach Litthauen hinein zerstreut war, ihn sehr in Anspruch nahm. Im Jahre 1853 ward ihm die interimistische Bedienung der Demmenschen Kirche abgenommen, da nunmehr in dem Pastor David, Ss Universitätsfreunde, dieses Kirchspiel wieder einen eigenen Prediger bekam. S. sah diese, seine ökonomische Lage äußerst beeinträchtigende Veränderung ruhig und ergeben an, und sprach oft seine Freude darüber aus, daß die so lange verwaiste Gemeinde wieder versorgt war, obwol die Erziehung seiner Kinder, besonders seines Sohnes vermehrte Ausgaben von ihm forderte. Aber schon hatte der Herr ihm anderweitig Hilfe bereitet. Das Kronspastorat Saucken war vacant geworden. Auf das Breden seiner Freunde bewarb sich S. um diese Pfarre und wurde vom Consistorium, obwol sich Stimmen in der lettischen Gemeinde gegen ihn erhoben, in Berücksichtigung seines anerkannten Eifers und seiner Tüchtigkeit, für diese Pfarre constituirte, im Jahre 1856. Damals fand man das ganz in der Ordnung, da jene Widersprüche durchaus keinen triftigen Grund hatten. S. war 20 Jahre in Laffen gewesen. Bei seinem Abgange veranstalteten seine Murgtschen Gemeindeglieder ihm zu Ehren ein Abschiedsmahl und es ward ihm mit einer seine Amtsführung anerkennenden Ansprache des damaligen Präses des Murgtschen Kirchenraths, Baron Arthur v. Engelhardt, ein silberner Pokal als Ehrengeschenk überreicht. Von Natur von schwächlicher Gesundheit und mit bereits schon gebrochener Körperkraft trat er nun in vorgerücktem Alter in diese neue Wirksamkeit ein, in welcher eine wenigstens vierfache Arbeitslast auf ihm ruhte und er sich in durchaus neue Verhältnisse einleben mußte. Vielleicht war es von meinem seligen Freunde nicht gut, daß er dies nicht berück-

sichtigte, daß der Gedanke, für die wachsenden Bedürfnisse seiner Familie zu sorgen, die doch wol nahe liegende Frage, ob er körperlich diesem Amte auch würde gewachsen sein, zurückdrängte. Damals aber fühlte er sich kräftig und nahm diese neue Pfarre als ein Gnadenereignis seines Gottes, dessen treue Leitung ihn niemals verlassen hatte, mit innigem Dank gegen Gott und mit freudiger Hoffnung an. Auch erregte seine Versetzung nach Sautzen allgemeine Freude, namentlich bei seinen Amtsbrüdern. Leider zeigte sich aber doch bald, daß sein ohnehin schwächlicher Körper diese vermehrte Arbeitslast nicht aushielt. Nach kaum zwei Jahren machte ihn eine theilweise Lungenlähmung für längere Zeit zum Amte ganz unfähig. S. hatte indessen einen Vicar gefunden, der zugleich der Lehrer seines Sohnes war. Er erholte sich allmählig, gelangte aber nie mehr zu frischer Kraft und Gesundheit. Noch erlebte er die Freude 1860 sein 25-jähriges Amtsjubiläum zu feiern unter zahlreicher persönlicher Theilnahme seiner Amtsbrüder. In demselben Jahre feierte er auch seine Silberhochzeit. Das war aber auch der letzte ungetrübte Freudentag, den ihm der Herr bescherte. Sein Brustleiden nahm immermehr überhand, so daß er sich in seinem letzten Lebensjahre genöthigt sah, abermals einen Vicar zu nehmen. Aber mit der solchen Kranken eigenthümlichen Zähigkeit hielt er an der Hoffnung eines noch auf viele Jahre fortdauernden Lebens fest. Selbst als die Wassersucht sich einstellte und er sichtbar seinem Ende entgegenging, wies er wenigstens in der Unterhaltung mit andern, die Hindeutung auf seinen nahe bevorstehenden Abschied zurück. Ich selbst besuchte ihn 4 Wochen vor seinem Tode; er machte noch weit aussehende Pläne. Sein Leiden steigerte sich. Da gab ihm der Herr noch am Vorabend vor seinem Tode einen Einblick in seine eigentliche Lage. Er empfing aus der Hand seines Vicars das heilige Abendmahl und einige Stunden darauf verschied er ohne merklichen Todeskampf, am 8. October 1863.

Wir haben bisher die äußere Seite in dem Leben unseres theuern Bruders S. in gedrängter Uebersicht uns vorgehalten; in demselben tritt uns bis kurz vor seinem Tode ein Leben entgegen, welches fast beständig ein Kreuzgang war, welches neben dem äußern ökonomischen Druck noch mit manchen andern Kämpfen beschwert war, wozu namentlich auch viel körperliches Siechthum gehörte. Daß ich in dem Vorstehenden auf jenes ein ganz besonderes Gewicht gelegt habe, vielleicht mehr, als es das Interesse eines weiteren Leserkreises erheischt, geschah deshalb, weil es mir scheint,

daß zu einem concreten Lebensbilde die besondere Gestalt des Kreuzes, welche der Herr einem jeden auflegt, nicht fehlen darf. Und so gewiß es ist, daß für den gläubigen Christen das Mehr oder Weniger an äußern Gütern eine Nebensache ist, so trägt dies doch nicht bloß zur äußern Gestaltung des Lebens, sondern auch rückwirkend zu der des inneren das Seinige bei. Wir versuchen es nunmehr, einen Blick eben auf unser S. inneres gemüthliches Leben zu werfen. Es war dies ein reiches, in Gott geweihtes Leben. Ein jeder, der mit unserm S. in Berührung kam, fühlte es wol heraus, daß er ein Mann war, der seinem Herrn und Heiland mit Treue und Eifer, mit voller Hingabe seines Herzens zu dienen bestrebt war. Er gehörte jedenfalls zu denen, welche zwischen dem Herrn und der Welt nicht halbiren wollen; er meinte es tren und redlich mit seinem Herrn und vermied alles Weltförmige und Weltbuhlerische, sich selbst stets in ernste Zucht nehmend. So zurückhaltend und fast scheu unser S. sonst war, so wenig er die Gabe hatte, den Kindern der Welt zu imponiren, so ernst und nachdrücklich, ja scharf und rücksichtslos äußerte er sich, wo es die Ehre seines Herrn und dessen Wortes galt. War diese Seite in seinem Herzen angeschlagen, so sah man den sonst sanften und gelassenen Mann wol von heiligem Zorn aufflammen. Ihn selbst waren solche Auftritte tief schmerzlich und er vermied sie, so viel er konnte und so weit ihn Pflicht und Gewissen nicht dazu drängte. Denn er hatte herzhafte Mitleid mit dem Sünder, obwol er die Sünde selbst haßte und strafte in entschiedener und rücksichtsloser Weise. Es schien ihm, wenn ich ihn recht verstanden habe, ein unerträglicher Widerspruch, wenn Jemand dem klaren und unzweideutigen Worte Gottes gegenüber sich demselben nicht unterwarf. So steht es geschrieben — das war für ihn die letzte Instanz; es war in ihm ein kindlicher, aber mit klarer Ueberzeugung und fester Willenskraft ergriffener Glaube.

Gehen wir näher auf einzelne Seiten seines Lebens und Wirkens ein, so fassen wir S. zuerst als Theologen auf. Wie wir aus der Skizze seines äußern Lebens sehen, so datirte sich unser S. Universitätsbildung aus einer Zeit des Ueberganges. Für seine Person hatte er völlig mit dem alten Rationalismus gebrochen, er hatte die Grundlehren des Evangeliums: Sünde und Gnade, Buße und Glauben, klar und tief erfaßt; der lebendige Mittelpunkt seines theologischen Denkens und seines gemüthlichen Lebens, war der Herr Jesus Christus, sein Heiland. Dennoch war es bei ihm zu einer streng confessionellen Durchbildung in wissenschaftlicher Be-

ziehung nicht gekommen. Vielleicht lag der Grund darin, daß er, von der Universität gekommen, gleich in praktische Thätigkeit hineingezogen wurde und also nicht Muße fand zu tieferen wissenschaftlichen Studien; dann aber wol auch darin, daß er seiner natürlichen Begabung nach mehr zur Contemplation, als zur Speculation sich hinneigte. Daher war seine Lectüre meist mehr das praktisch Erbauliche als das streng Wissenschaftliche, obwohl er auch dieses nicht gerade verschmähte. Tholuck, Hengstenberg und besonders Stier waren die Geister, von denen er besonders Anregung empfing und deren Schriften er fleißig las. Ohne auch gerade tief wissenschaftlich durchgebildet zu sein, wirkte doch seine klare und feste Entschiedenheit, seine große Wärme und Innigkeit, mit der er sich seinem Heiland hingegen hatte, überaus wohlthätig und fördernd namentlich auch auf seine Amtsbrüder und wir können es ihm nimmer genug danken, daß er im Verein mit dem seligen Propst Weyrich und dem Pastor Voß, damals in Sabbath, unter seinen Diöcesanen, die, nach kirchlicher Sitte sog. Prediger-Kränzchen, Prediger-Conferenzen, anregte und ins Leben führte. Nach S. Vorschlag wurden dieselben alle zwei Monate abwechselnd bei einem Amtsbruder der Diöcese gehalten. Man vereinigte sich nach gemeinsamem Gebete zur exegetisch-praktischen Betrachtung eines Capitels aus dem N. T. nach dem Grundtext. Der jedesmalige Hausvater hatte die Aufgabe diesen Theil der Berathungen zu leiten. Daran schlossen sich Vorlesung von Predigten und Amtreden und Kritik darüber, auch andere Aufsätze wissenschaftlicher und praktischer Tendenz. Unser S. nahm an Allem den regsten Antheil, drängte sich aber mit seiner Meinung nie vor; seine stille, ruhige und doch entschiedene Weise, in der er nicht lang ausgepönnene Disputationen liebte, sondern oft durch ein kurzes treffendes Wort die Sache entschied, wirkte überaus fördernd auf die Andern. Man merkte es ihm ab, daß er nicht für seine Person Recht behalten wollte, sondern die Ehre des Herrn und die Wahrheit seines Wortes galten ihm über Alles. Darum ließ er sich auch gern überzeugen, wenn er eine tiefere und bessere Einsicht bei einem andern fand. Es war aber dies besonders der Segen, den der Herr durch seine Person auf uns ausgehen ließ, daß wir in ihm die concrete Erscheinung eines Mannes hatten, dem es vor allen Dingen um die heilige Sache des Evangeliums zu thun war. Die, welche in dieser Weise ihn unter den Amtsbrüdern verkehren sahen, haben gewiß eine heilsame Einwirkung von ihm empfangen. S. betrachtete die Prediger-Conferenzen als

etwas durchaus durch die Amtspflicht Gebotenes, und ich kann mich nicht erinnern, daß er bei einer gefehlt hätte, abgesehen von der letzten Zeit seines Lebens, da er durch zunehmende Kränklichkeit verstimmt und zurückgehalten wurde.

Aus der theologischen Richtung unseres S. ergiebt sich auch seine Amtsführung. Er war in derselben treu und gewissenhaft, streng gegen sich selbst und fast peiniglich. Dem Herrn Seelen zuzuführen, sie von der Sünde abzuwenden und auf den grünen Auen des Wortes Gottes zu weiden, war ihm eine heilige Pflicht, welcher er mit aller Anstrengung seiner ihm verliehenen Kräfte und Gaben oblag. Unser theurer Bruder hatte nicht die Gabe des freien Wortes, es lag, wie wir schon oben gesagt haben, in seiner Natur etwas Zurückhaltendes, etwas scheu Sichzurückziehendes; darum war er aber auch in der Vorbereitung zu seinen Predigten und amtlichen Reden überaus gewissenhaft und peinlich. Er würde es für ein Unrecht gehalten haben, ohne solche Vorbereitung aufzutreten; bis zuletzt concipirte er seine deutschen Predigten und andern Reden vollständig und machte sich auch für die Letztlichen eine genaue ins Einzelne gehende Disposition, von der er nicht abging. Obwohl er schon ein bewährter Prediger war, so versäumte er doch diese ernste Arbeit nie und hat damit manchen jüngern Amtsbrüdern eine wohl zu beherzigende Mahnung gegeben, die, nachdem sie die natürliche Scheu des ersten Anfängers überwunden haben, mit einer gewissen Selbstgefälligkeit dahertreten und den Gemeinden zumuthen damit vorlieb zu nehmen, was ihnen gerade der Augenblick giebt. S's Predigten und Reden waren stets aus einer ernsten Geistesarbeit hervorgegangen, sie trugen darum das Gepräge einer tiefen Schrifterkenntniß und gewissenhaften Textbenutzung; sie zeichneten sich weniger durch neue, überraschende Gedanken, aber desto mehr durch große Wärme und Innigkeit aus. Er cuiculirte oft; aber nie wurde er dadurch ermüdend, weil derselbe Gedanke immer von einer andern Seite und mit steigendem Nachdruck und immer mehr einschneidender Schärfe dargelegt wurde. Wer seine Predigt hörte, konnte sich eines tiefen Eindruckes nicht erwehren: die Schuld und das Verderben der Sünde, aber auch die Herrlichkeit und Süßigkeit der Gnade Gottes in Christo wurden ihm ans Herz gelegt, und dies geschah ohne irgend eine Ostentation, ohne ein Haßchen nach Effect, ohne irgend eine rhetorische Künstelei; es war das gewaltige Wort Gottes, welches redete und zeugte von der Sünde der Menschen und von der Gnade Gottes. S. war in seinem Vortrage durchaus ruhig, gemessen, überließ sich selbst niemals der subjectiven Aufregung, er war viel-

ziehung nicht gekommen. Vielleicht lag der Grund darin, daß er, von der Universität gekommen, gleich in praktische Thätigkeit hineingezogen wurde und also nicht Muße fand zu tieferen wissenschaftlichen Studien; dann aber wol auch darin, daß er seiner natürlichen Begabung nach mehr zur Contemplation, als zur Speculation sich hinneigte. Daher war seine Lectüre meist mehr das praktisch Erbauliche als das streng Wissenschaftliche, obwohl er auch dieses nicht gerade verschmähte. Tholuck, Hengstenberg und besonders Stier waren die Geister, von denen er besonders Anregung empfing und deren Schriften er fleißig las. Ohne auch gerade tief wissenschaftlich durchgebildet zu sein, wirkte doch seine klare und feste Entschiedenheit, seine große Wärme und Innigkeit, mit der er sich seinem Heiland hingegen hatte, überaus wohlthätig und fördernd namentlich auch auf seine Amtsbrüder und wir können es ihm nimmer genug danken, daß er im Verein mit dem seligen Propst Wehrich und dem Pastor Boß, damals in Subbath, unter seinen Diöcesanen, die, nach kurischer Sitte sog. Prediger-Kränzchen, Prediger-Conferenzen, anregte und ins Leben führte. Nach S. Vorschlag wurden dieselben alle zwei Monate abwechselnd bei einem Amtsbruder der Diöcese gehalten. Man vereinigte sich nach gemeinsamem Gebete zur exegetisch-praktischen Betrachtung eines Capitels aus dem N. T. nach dem Grundtext. Der jedesmalige Hausvater hatte die Aufgabe diesen Theil der Berathungen zu leiten. Daran schlossen sich Vorlesung von Predigten und Amtreden und Kritik darüber, auch andere Aufsätze wissenschaftlicher und praktischer Tendenz. Unser S. nahm an Allem den regsten Antheil, drängte sich aber mit seiner Meinung nie vor; seine stille, ruhige und doch entschiedene Weise, in der er nicht lang ausgepönnene Disputationen liebte, sondern oft durch ein kurzes treffendes Wort die Sache entschied, wirkte überaus fördernd auf die Andern. Man merkte es ihm ab, daß er nicht für seine Person Recht behalten wollte, sondern die Ehre des Herrn und die Wahrheit seines Wortes galten ihm über Alles. Darum ließ er sich auch gern überzeugen, wenn er eine tiefere und bessere Einsicht bei einem andern fand. Es war aber dies besonders der Segen, den der Herr durch seine Person auf uns ausgehen ließ, daß wir in ihm die concrete Erscheinung eines Mannes hatten, dem es vor allen Dingen um die heilige Sache des Evangeliums zu thun war. Die, welche in dieser Weise ihn unter den Amtsbrüdern verkehren sahen, haben gewiß eine heilsame Einwirkung von ihm empfangen. S. betrachtete die Prediger-Conferenzen als

etwas durchaus durch die Amtspflicht Gebotenes, und ich kann mich nicht erinnern, daß er bei einer gefehlt hätte, abgesehen von der letzten Zeit seines Lebens, da er durch zunehmende Kränklichkeit verstimmt und zurückgehalten wurde.

Aus der theologischen Richtung unseres S. ergiebt sich auch seine Amtsführung. Er war in derselben treu und gewissenhaft, streng gegen sich selbst und fast peiniglich. Dem Herrn Seelen zuzuführen, sie von der Sünde abzuwenden und auf den grünen Auen des Wortes Gottes zu weiden, war ihm eine heilige Pflicht, welcher er mit aller Anstrengung seiner ihm verliehenen Kräfte und Gaben oblag. Unser theurer Bruder hatte nicht die Gabe des freien Wortes, es lag, wie wir schon oben gesagt haben, in seiner Natur etwas Zurückhaltendes, etwas scheu Sichzurückziehendes; darum war er aber auch in der Vorbereitung zu seinen Predigten und amtlichen Reden überaus gewissenhaft und peinlich. Er würde es für ein Unrecht gehalten haben, ohne solche Vorbereitung aufzutreten; bis zuletzt concipirte er seine deutschen Predigten und andern Reden vollständig und machte sich auch für die Letztlichen eine genaue ins Einzelne gehende Disposition, von der er nicht abging. Obwohl er schon ein bewährter Prediger war, so versäumte er doch diese ernste Arbeit nie und hat damit manchen jüngern Amtsbrüdern eine wohl zu beherzigende Mahnung gegeben, die, nachdem sie die natürliche Scheu des ersten Anfängers überwunden haben, mit einer gewissen Selbstgefälligkeit dahertreten und den Gemeinden zumuthen damit vorlieb zu nehmen, was ihnen gerade der Augenblick giebt. S's Predigten und Reden waren stets aus einer ernststen Geistesarbeit hervorgegangen, sie trugen darum das Gepräge einer tiefen Schrifterkenntniß und gewissenhaften Textbenutzung; sie zeichneten sich weniger durch neue, überraschende Gedanken, aber desto mehr durch große Wärme und Innigkeit aus. Er cuiculirte oft; aber nie wurde er dadurch ermüdend, weil derselbe Gedanke immer von einer andern Seite und mit steigendem Nachdruck und immer mehr einschneidender Schärfe dargelegt wurde. Wer seine Predigt hörte, konnte sich eines tiefen Eindrucks nicht erwehren: die Schuld und das Verderben der Sünde, aber auch die Herrlichkeit und Süßigkeit der Gnade Gottes in Christo wurden ihm ans Herz gelegt, und dies geschah ohne irgend eine Ostentation, ohne ein Haßes nach Effect, ohne irgend eine rhetorische Künstelei; es war das gewaltige Wort Gottes, welches redete und zeugte von der Sünde der Menschen und von der Gnade Gottes. S. war in seinem Vortrage durchaus ruhig, gemessen, überließ sich selbst niemals der subjectiven Aufregung, er war viel-

leicht zu abhängig von seinem Concept, — und dennoch war er ein wahrhaft erbaulicher Prediger und hat als solcher auch Anerkennung gefunden und eine weit verbreitete Wirksamkeit gehabt. Es bezieht sich dies besonders auf die deutschen Gemeindeglieder, zumal in der Laffenschen Gemeinde. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß S. nicht eigentlich ein Mann des Volkes war: unser lettisches Volk liebt eine gewisse Kräfteverweisung, ein entschiedenes durchgreifendes Ansehen, eine lebendige Frische in Sprache und Ausdruck. Das ging unserm S. ab; seiner ganzen Begabung nach war er mehr für eine ruhige, nachhaltige, als für eine andringende und mit Macht überwindende Weise geschaffen. Daher wirkte er als Redner vielleicht weniger auf die lettischen Gemeindeglieder; das ersetzte er aber durch eingehende seelsorgerische Gespräche. Er hat darin viel geleistet und die Herzen, die sonst kalt waren, erschüttert, und es kam dadurch in der letzten Zeit seiner Amtsthätigkeit in der Saudenschen Gemeinde, bei aller Verstimmung, die sich leider hier und da an seine Person knüpfte, zur Enthüllung mancher verborgenen Sünde, welche, da das Wort des Herrn vor seinem Eintritt hier selbst weniger scharf und entschieden geübt wurde, bei den betreffenden Personen selbst der rechten Erkenntniß entbehrte. Ebenso war er auch beim Confirmanden-Unterricht überaus treu und gewissenhaft und beschäftigte sich eindringlich und angelegentlich mit den jungen Seelen. Er hat auch darin viel geleistet, und ich selbst habe von vielen, die bei ihm den Confirmanden-Unterricht genossen, gehört, wie sie einen bleibenden Eindruck von diesen Stunden davon getragen haben. So beschäftigte er sich auch viel mit der Inspection des häuslichen Unterrichts und besuchte deshalb regelmäßig in jedem Winter ein jedes Bauer-Gesinde in seiner Gemeinde; ebenso sorgte er nach Kräften für die Anlegung von Gemeindeschulen. In der Laffenschen Gemeinde hatte er es dahin gebracht, daß wenigstens jeder Confirmand vor dem speciellen Confirmations-Unterricht fast den ganzen Winter über die Schule besuchte; auch in der Saudenschen Gemeinde that er die ersten entscheidenden Schritte zur Herstellung der so nöthigen Gemeindeschulen, welche vorher gänzlich vernachlässigt waren. In jeder andern Seite der amtlichen Thätigkeit, bis auf die Führung der Kirchenbücher und die amtlichen Schreibereien hinab, begegnen wir derselben ernststen Gewissenhaftigkeit, welche unsern S. überhaupt auszeichnete. Trotz einer solchen ernststen und sorgsamsten Amtsführung behielt unser S. doch noch Zeit übrig zu eingehender Lectüre und selbst zu manchen literarischen

Arbeiten. Gedruckt von ihm erschienen: Das heilige Vater Unser in Predigten; der Ertrag war zum Besten des in Illust zu errichtenden luth. Bethauses bestimmt. S. benutzte die einzelnen Theile des Vater - Unfers, Anrede, Bitten und Schluß, zu Texten für die Hauptfeste des Jahres, von Neujahr bis Advent. Ferner: Nabju swichtiba, eine lettische Bearbeitung von Scrivers Hausseggen (herausgegeben von Säger). Ferner: eine deutsche Predigt über Ps. 24, 7—10.; bei Gelegenheit des 50-jährigen Amtsjubiläums des weil. Propstes Lundberg zu Bishof. Außerdem noch manche anregende Art. in der kurländischen lett. Zeitung. Eine lett. Bearbeitung des Löheshen Katechismus, welche ihn vielfach beschäftigte und im September vollendet war, ist nicht im Druck erschienen.

Es bleibt uns nur noch übrig einen Blick auf S's häusliches Leben zu werfen. Wie seine ganze Persönlichkeit durchdrungen war von dem Herrn, wie ein heiliger Ernst ihn nicht verließ, mochte er auch im Freundschaftskreise sein und das Gespräch gerade nicht um geistliche Dinge sich bewegen, so wußte er auch seiner Häuslichkeit eine entschieden christliche Färbung aufzuprägen. Jeder, der in sein Haus trat, fühlte es alsbald: hier ist ein Predigerhaus, hier waltet der Herr als der eigentliche Leiter und Regierer über Gatten und Eltern und Kinder und Hausgenossen. Regelmäßige Morgen- und Abendandacht, gewöhnlich eine Betrachtung aus Starke's Morgen- und Abendandachten frommer Christen, mit Gesang und Verlesung eines Schriftabschnitts, fehlten niemals in seinem Hause, und die ungeheuchelte Frömmigkeit des ganzen Familienkreises machte einen wohlthuenden Eindruck auf jeden. Es war dabei auch vor dem Fremden keine Ostentation, aber auch keine Scheu dem Herrn die Ehre zu geben, die ihm gebührt. Wie S. selbst eine stille, ernste und beschauliche Natur war, so liebte er auch in seinem Hause keine geräuschvolle Fröhlichkeit, obwol er doch wieder die Geselligkeit liebte und des Wortes eingedenk war: herberget gerne! Man fühlte sich in seinem Hause darum gar bald heimisch, und die Herzlichkeit und Innigkeit und Freundlichkeit, die von ihm und allen seinen Hausgenossen ausging, sprach wohlthuend zu jedem Herzen. S. war ein liebevoller Gatte und ein treuer und sorgjamer Vater für seine Kinder, deren Herzen er frühe auf das Eine, was Noth thut, hinwies, und zum Herrn hinzog. Nach Reichthum und Wohlleben hat er nie gestrebt; das verbot ihm sowol seine anfangs sehr beschränkte ökonomische Stellung; jedoch in den letzten Lebensjahren, da ihn der Herr in dieser Beziehung günstiger gestellt hatte, war

sein Bestreben darauf gerichtet für die Ausbildung seiner Kinder zu sorgen, und dafür sparte er keine Kosten. Darum hat er seine Familie auch in äußerlich bedrängter Lage hinterlassen; aber den Schatz eines festen demüthigen und zuversichtlichen Glaubens an den Herrn hat er ihnen hinterlassen, und das war der Stab, an dem sich seine Wittve und seine verwaisenen Kinder aufrichten konnten, als der schwere Schlag sie traf, ihn zu verlieren.

Obwol S. keine gerade mittheilsame Natur war, so hat er sich doch viele Freunde erworben, und dieses Band der Freundschaft bewahrte er treu und warm allen, die in früherer oder späterer Zeit ihn nahe getreten waren. Er hatte das Leid und den Druck dieses Lebens selbst reichlich erfahren, er hatte auch die segnende und helfende Hand des Herrn gefühlt; darum konnte er auch in herzlichster Theilnahme mit andern mitleiden, aber sich auch ihrer Freude mitfreuen. Er war ein treuer, aufrichtiger und warmer Freund; ich selbst habe in der Zeit unseres zwölfjährigen Zusammenseins das vielfach erfahren und danke es dem Herrn, daß er ihn auf meinem Lebenswege mir entgegengeführt hat, ich danke es auch ihm, dem Vollendeten, daß er mir stets brüderlich und herzlich die Hand gereicht hat.

So möge denn sein Andenken unter uns fortbestehen, so möge auch diese Skizze seines Lebens dazu beitragen uns, wie es seine ganze Erscheinung im Leben gethan, zuzurufen das apostolische Wort: Ringet darnach, daß ihr stille seid!

Dorpater Beitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Sechster Band.

J a h r g a n g 1864.

IV. Heft.

Dorpat.

Druck und Verlag von C. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

1864.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität.
Dorpat, den 22. October 1864. Rector Vidder.

I. Abhandlungen.

1. Die gewachsene und gethane Lehre.

Ueber Matth. 7, 15 — 23.

Von

Pastor Huhn in Reval.

Es ist nur zu gewöhnlich, daß die Stelle Matth. 7, 15., die zunächst von Lehrern handelt und in welcher gesagt wird, daß ein wahrer oder falscher Lehrer an seinen Früchten erkannt werden soll; so ausgelegt wird, daß man an seinen Werken, an seinem Wandel, wie diese den Menschen vor Augen liegen, an seinem Thun und Lassen den Maßstab habe, ob er ein wahrer oder falscher Lehrer sei. Wenn diese Auslegung auch etwas Wahres in sich schließt, so ist sie doch eine zu oberflächliche, äußerliche, die auf die Tiefe des Textes nicht eingeht, und darum das nicht trifft, was der Herr eigentlich sagen will. Es handelt sich in dem Text, wie gesagt, um das Kennzeichen wahrer oder falscher Lehrer. Und schon darum kann man voraussetzen, daß die Worte des Textes mehr besagen werden, als das, was auch nicht einmal ein genügendes Kennzeichen, an welchem jeder ordinäre, wahre oder falsche Christ zu erkennen wäre, sein kann. Denn was man gewöhnlich unter Werken, Wandel, Thun und Lassen versteht, gehört zu dem, wovon die Schrift sagt: ein Mensch sieht, was vor Augen ist, aber der Herr sieht das Herz an. Das Werk der Maria (die Salbung des Herrn) gefiel den Augen der Menschen gar nicht, weil sie nicht mit den Augen des Herrn, nicht mit erleuchteten Augen sahen, und Ananiä und Sapphirä Werk hätten dem Petrus vielleicht sehr wohl gefallen, wenn er nicht vom Herrn erleuchtete Augen gehabt hätte. Ueberdem sagt die Schrift:

der Geistliche richtet Alles und wird von Niemandem gerichtet, und Paulus giebt den Rath, nicht vor der Zeit zu richten, sondern zu warten bis der Herr den Rath der Herzen offenbaren werde.

Aber auch nach dem Zusammenhange des Textes kann in demselben von Werken in dem gewöhnlichen Verstande nicht die Rede sein. Der Herr schildert die falschen Propheten als solche, die in Schafskleidern zu den Leuten kämen, inwendig aber wären sie reißende Wölfe. A. S. Francke sagt: die todte Orthodogie ist ein solcher Schafpelz. Er hatte zu seiner Zeit wohl Ursache, das zu sagen. Aber die Schafskleider können eben so gut auch sogenannte gute Werke, ein sogenannter frommer Christenwandel sein. Und darauf möchte der Ausdruck Kleider noch mehr hinzielen als auf Wort und Lehre. Zu Ende unseres Textes werden solche Leute aufgeführt, die wirklich in dem Namen des Herrn geweissagt, Teufel ausgetrieben und viele Thaten gethan und sie werden von dem Herrn nicht als wahre Lehrer erkannt. Dasselbe könnte ja auch sonst von den sogenannten guten Werken und vom Wandel gesagt werden, wenn der Herr dabei denselben Grund hat, wie bei jenen, die in seinem Namen viele Thaten gethan. Es kann also die Rede des Herrn vom Thun des Willens seines Vaters im Himmel nicht auf Werke im gewöhnlichen Sinn gedeutet werden. An einer andern Stelle giebt der Herr den Leuten den Rath, daß sie Alles, was die Schriftgelehrten ihnen sagen, thun sollen, aber nach ihren Werken sollen sie sich nicht richten. Daraus geht wieder klar hervor, daß Werke im gewöhnlichen Sinn das Kennzeichen, ob jemand ein wahrer oder falscher Lehrer sei, nicht abgeben können. Auch sagt der Herr: hütet Euch vor den falschen Propheten. Es muß also etwas Schwieriges sein. Es gehören Augen und Ohren dazu. Das führt uns wieder darauf, daß von Werken im gewöhnlichen Sinn nicht die Rede sein kann.

Ich glaube, daß in unserm Texte das Wort Frucht (Früchte) stark hervorgehoben werden muß, und daß man sich davor zu hüten hat, das Wort Frucht mit Werk zu verwechseln und das Wort Frucht so zu nehmen, wie man gewöhnlich das Wort Werk nimmt. Das Wort Werk, nicht im gewöhnlichen Sinn, wie es sich in dem Munde der Leute findet, sondern im Sinne des Neuen Testaments, (der Glaube ohne Werke ist todt — ich werde einem jeglichen geben nach seinen Werken — ich habe deine Werke nicht voll erfunden), ist freilich mit Frucht sehr nahe verwandt, aber doch auch wieder davon verschieden. Frucht ist etwas Ge-

wachsenes, Gutes oder Böses, denn es giebt gute Früchte, Früchte des Geistes, Früchte der Gerechtigkeit, aber auch faule Früchte, man kann auch dem Tode Frucht bringen, man kann eine Frucht haben, deren man sich schämen muß. Also Frucht ist etwas Gewachsenes, Werk ist etwas Gethanes, auch gut oder böse. Es giebt Werke im Herrn gethan, und es giebt Werke des Fleisches. Frucht und Werk im Menschen gehören zusammen. Es giebt keine Frucht ohne Werk, und kein Werk ohne Frucht. Es kann in dem Menschen nichts wachsen, wenn er nicht auch thut. Und es kann der Mensch nichts thun, wenn in ihm nichts wächst. Oder mit andern Worten: zum Wachsen im geistlichen, moralischen Sinn muß der Mensch seinen Willen hergeben; ohne die Thätigkeit des menschlichen Willens kann es nicht zu einer Frucht im Menschen kommen. Und umgekehrt, zu einer Thätigkeit des Willens, zu einem Thun oder Werk im moralischen Sinn muß eine wachsthümliche Triebkraft geschäftig sein; ohne diese wachsthümliche Triebkraft kann es nicht zu einem Werk im Menschen kommen. Das ist die Verwandtschaft zwischen Frucht und Werk. Jedoch braucht die Schrift die Worte Frucht und Werk nicht untermischt, nicht eines für das andere; es ist nicht gleichviel, ob sie Frucht oder Werk sagt. Sondern wenn sie das Wort Frucht braucht, so weist sie damit vorzugsweise auf ein Princip hin, wie es nicht innerhalb, sondern außerhalb des menschlichen Willens, also in einem andern Willen liegt. Und wenn sie das Wort Werk braucht, so will sie damit vorzugsweise auf das innerhalb des menschlichen Willens gelegene Princip gewiesen haben. Sehr klar springt uns dieser Unterschied in der Stelle Galat. 5, 19—21. entgegen, wo der Apostel den Ausdruck Frucht des Geistes, und dem entgegen den Ausdruck Werke des Fleisches braucht. Auch aus der Stelle Ephes. 3, 17. und ähnlichen, in denen von einem Eingewurzelt und Begründetwerden, von einem Wachsen und Sicherbauen, von einem Wachsen zu einem Haus oder Tempel u. s. w. die Rede ist. Offenbar deutet hier das Erste auf die Gottesthat, also auf das, was der Geist oder die Gnade thut, das Andere auf die menschliche Thätigkeit hin. Das Erste bezeichnet also von Seiten des Menschen das Passive, das Andere das Active im Gnadenstande. Damit aber, daß die beiden Bilder, das Eine vom Baum (Wurzeln, Wachsen) und das Andere von einem Hause (Gründen, Erbauen) in einander geschlungen werden, so daß ein gegründeter, erbauter Baum und ein eingewurzelt wachsendes Haus herauskommen — damit

wird wiederum angezeigt, wie die beiden Principe mit einander im Menschen verbunden sein wollen, Passives und Actives, Gottes That und menschliches Wollen, Gottes Geist und Menschen Geist, Gnade und Natur (im reinen Sinne des Wortes: also das Creatürliche des Menschen), Gottes Treue und des Menschen Fleiß. Es wendet sich darum das Evangelium in der Voraussetzung beider Principe in dem Menschen nicht an das eine oder andere. Das letztere geschieht freilich dann, wenn eins oder das andere Princip von Menschen vernachlässigt wird. Wenn der Mensch die Gnade nicht wirken läßt, oder nicht genug Fleiß thut; so dringt das Evangelium auf Frucht, aber auch auf Werk. Sonst aber wendet sich das Evangelium an beide Principe zusammen, also an den ganzen Menschen. Was im Evangelio dem Menschen zugemuthet, was von ihm verlangt wird, was aus ihm werden, was er thun soll, das wird dem ganzen Menschen zugemuthet, von dem ganzen Menschen verlangt. Das Evangelium ermahnt z. B. wachset, nehmet zu, werdet stark, werdet völliger, bringet Frucht. Wenn es so ermahnt, so versteht es sich von selbst, daß das Evangelium das active Princip im Menschen dabei in Anspruch nimmt. Und wenn das Evangelium ermahnt, sich zu erbauen, Fleiß zu thun, allen Fleiß daran zu setzen, zu ringen, zu kämpfen, zu schaffen: so versteht es sich von selbst, daß das passive Princip, daß die Gnade dabei in Anspruch genommen wird. Niemand soll zu Zion sagen: er sei schwach. Ob ich schwach bin, das kann erst klar werden bei einer Kraftprobe. Ich muß es versuchen, ich muß die Hand daran legen, ich muß es probieren. Wenn ich jemandem sage, er soll aufstehn, und er antwortet: ich weiß nicht, ob ich die Kraft dazu habe, ich will warten, bis mir die Kraft dazu kommt, so wird er sein Leben lang sitzen bleiben. Der Faule stirbt über seinen Wünschen. Stehe auf, so wirst Du sehen, ob Du aufstehen kannst. Der Herr sagt wohl: meine Kraft wird in den Schwachen vollendet. Wer sind aber diese Schwachen? Gewiß nicht die, welche lauter Schwachheit bei sich voraussetzend, sitzen bleiben, sondern die, welche, wenn der Herr sagt: stehe auf, auch aufstehen. Es sind die, welche von einer Kraftprobe in die andere gehen. Freilich wird ihnen da ihre Schwachheit offenbar, aber eben so auch die Gnade oder Kraft des Herrn. Ihre Schwachheit vollendet sich bei jeder Kraftprobe, aber eben so vollendet sich auch in ihnen die Gnade des Herrn. Ja, nur bei solcher Vollendung der Schwachheit d. h. nur bei der jedesmaligen Kraftprobe, da man wirklich Hand anlegt, versucht und

seinen Willen drein giebt, kann und will sich die Kraft des Herrn in einem vollenden. Und wenn der Apostel sagt: ich habe mehr gearbeitet, denn sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist, so bekennet er damit freilich, daß, wenn die Gnade es in ihm nicht angefangen und fortgeführt hätte, und wenn die Gnade nicht bei allen Kraftproben, in welchen seine Schwachheit offenbar ward, sich an ihm erzeigt und an ihm vollendet hätte — er nichts hätte thun können. Und darum giebt er der Gnade und nur der Gnade die Ehre. Aber er leugnet auch nicht, daß er seinen Willen daran gegeben, daß er von einer Kraftprobe in die andere gegangen — sonst hätte er nicht sagen können: er habe mehr gearbeitet, als sie alle. Man kann durch die Gnade nicht so arbeiten, daß man die Hände in den Schooß legt. Sondern die Gnade arbeitet durch einen, wenn man auch durch die Gnade arbeiten will. In Principio ist es wohl richtig: ich kann ohne die Gnade nichts, ich bin untauglich, ich bin durch und durch verderbt. Aber faktisch kann dies Principium erst wahr werden, wenn ich faktisch probiere, daß ich aus mir nichts kann. Dann wird das Principium auch faktisch wahr, daß die Gnade Alles kann. Darum ist des Heilandes Methode nicht die, den Menschen immer nur zu sagen: ihr könnet nichts. Er sagt wohl: ohne mich könnt ihr nichts thun. Aber dies Wort schließt das Thun des Menschen nicht aus, und nur wo der Mensch sich auf sein Thun verlassen will, da soll er sich besinnen auf das: ohne mich könnt ihr nichts thun. Sonst sagt der Heiland den Leuten gewöhnlich: thut's, haltet die Gebote. Da werden sie schon hinter das Principium des eignen Nichtkönnens und des Alleskönnens der Gnade kommen. Von dieser Methode können wir für Lehre, Predigt und Seelsorge was lernen. So wahr die Principia von dem Unvermögen des Menschen und von dem alleinigen Vermögen der Gnade sind, so wahr ist es auch, daß man diese Principien nie richtig brauchen, sondern immer falsche Schlüsse (dem faulen Fleisch oder dem trotzigen und verzagten Herz zu Liebe) aus ihnen machen wird, wenn man sie nicht lebendig erkennt, wenn man sie nicht erfährt, wenn man sie nicht alle Tage und Stunden faktisch ausprobiert.

Nach dieser Auseinandersetzung des Schriftbegriffes von Frucht und Werk, kehren wir zu unserem Thema zurück und fragen: was werden nun die Früchte sein, an denen man einen wahren oder falschen Lehrer erkennen soll?).

*) Es ist bei Beantwortung dieser Frage nicht meine Absicht auf das specifisch Wahre oder Falsche des Inhalts der Lehre einzugehen, sondern ich setze

Wir haben schon oben gesehen, was diese Früchte nicht sein können. Die Frucht, die man bei einem Lehrer als solchem suchen muß, kann nichts anders sein, als das, was aus einem Lehrer als solchem herauskommt, und wenn dies in Andere gesäet wird (denn die Frucht wird wieder zur Saat), was bei den Andern herauskommt. Aus einem Lehrer müssen Lehren und Ueberzeugungen herauskommen und zwar nicht nur bei ihm selbst, sondern auch bei Andern, die er lehrt. Darum heißt es in der Schrift von einem Lehrer: Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren. Und von einer Frucht der Lippen redet die Schrift auch sonst. Es sind also nicht das Leben, nicht der Wandel, nicht die Werke im gewöhnlichen Sinn, was in unserem Text unter Früchten verstanden wird. Sondern wenn ein Lehrer als solcher dasteht, will der Herr sagen, so gebt auf seine Lehren als auf seine Früchte Acht. Das möchte wohl auch zunächst die Bedeutung der Früchte sein, von denen der Heiland Joh. 15. redet und welche zunächst zu bringen, er die Apostel erwählt. Ich habe Euch erwählt, daß Ihr hingehet und Frucht bringet und Eure Frucht bleibe. Offenbar ist die Apostolische Lehre die bleibende Frucht. Sie ist geblieben und wird bleiben einmal als eine von den Aposteln getragene Frucht. Sie ist aber auch geblieben und wird bleiben als eine Frucht, die zugleich eine Saat ist, und als eine solche in die Herzen der Menschen ausgesäet immer wieder Frucht bringt. Nicht die Elemente, aus denen die Frucht erst wird, sondern die Frucht selbst soll gebracht werden und bleiben, und als Saat zu neuer Frucht mitgetheilt werden. An dem Weinstock sind nicht die Elemente in denselben, sondern die Frucht, die aus den Elementen wird, das Genießbare. Was Christus, der Herr in sich hatte, mußte erst zur Frucht werden, ehe es den Aposteln genießbar war, und ehe es als Saat in ihre Herzen ausgesäet, Frucht bringen konnte. Und so mußte sich die Apostolische Lehre erst zur Frucht gestalten, ehe sie den Menschen genießbar werden und in die Herzen der Menschen als Saat ausgesäet, wieder Frucht bringen konnte. Hätte der heilige Geist, mit welchem Christus ohne Maaß gesalbt war, nicht Früchte gebracht, so wären die Apostel des heiligen Geistes nicht theilhaftig geworden. Und hätte der aus den Früchten des Geistes an Christo empfangene heilige Geist nicht Früchte gebracht bei den Aposteln, so hätten die Menschen durch sie nicht den heiligen Geist empfangen können; es hätte

eine wahre Lehre voraus, und möchte innerhalb dieser engeren Grenze zwischen wahr und nicht wahr unterscheiden, also die Sache mehr in's Subjektive ziehen.

nicht geschehen können, was Paulus sagt: Gott hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstände die Erleuchtung von der Erkenntniß der Klarheit Gottes im Angesichte Jesu Christi. Das ist es, wenn unsere Kirche mit Recht lehrt; daß der heilige Geist nicht außer und neben dem Wort, nicht durch eigene Präparationen empfangen wird, sondern daß das Wort Gottes und der heilige Geist unzertrennlich mit einander verbunden sind, und daß nur durch das Wort und aus dem Wort der heilige Geist empfangen wird.

Wir glauben also Recht zu haben, wenn wir behaupten, daß die Früchte, an denen ein Lehrer erkannt werden soll, zunächst seine Lehren sein müssen. Alle guten Werke des Herrn Jesu hülften uns nicht, wenn Er nicht gelehrt hätte. Und alle guten Werke der Apostel hülften nichts, wenn sie nicht eine rechte Frucht in der Lehre gebracht hätten. Soll nun die Lehre eine rechte sein, soll sie als eine gute Saat dienen, die, in Andern ausgesäet, zur guten Frucht wird, so muß sie eben eine Frucht sein. Das heißt, die vorhandene rechte Frucht der Apostolischen Lehre muß als Samenkorn in das Herz des Lehrers aufgenommen werden, das Wort Gottes muß in ihn gepflanzt sein. Und was ausgesäet und eingepflanzt ist, das muß wachsen. Man kann die vollkommenste Frucht oder die vollkommenste Lehre empfangen; damit hat man aber erst nach der Natur der Sache, ein Samenkorn empfangen. Was bei dem, von dem ich die Frucht empfangen, wirklich schon gebrachte Frucht war, das ist bei mir, der ich die Frucht empfangen, deswegen noch nicht gleich Frucht, sondern das muß bei mir denselben Gang des Wachsens und der Gestalt zur Frucht durchmachen, wie bei jenem. Kurz, soll die Lehre bei mir eine Frucht sein, so muß sie eine in mir gewachsene Lehre sein. Das ist die lebendige Lehre, die auch wieder als ein lebendiges Samenkorn in den Herzen Anderer Frucht bringt. Die nicht in dem Lehrer gewachsene Lehre, und enthalte sie auch die wahrsten Lehrsätze, und kann man ihr auch keine Ketzereien nachweisen, und sei sie auch von der strengsten Consequenz und bestehe sie auch vor dem Forum eines kritischen Haarpalters — ist eine todte Lehre. Der Fuchs oder reißende Wolf bleibt verborgen hinter seinem System; wo es sich aber um die lebendige Application der Lehre handelt, da wird er hervorgezogen, da erkennt man ihn. Man kann ganz orthodox seine Dogmen entwickeln und kann doch sehr heterodox in seinen Anschauungen des innern und äußern Lebens und in Beurtheilung der in der Lebenssphäre

vorkommenden Fälle sein. Man kann vielleicht sehr scharfsinnig mit seinem Verstande die Lehre demonstrieren und mit großer dialectischer Gewandtheit alle Einwände gegen dieselbe niederschlagen, und kann doch, wo es darauf ankommt, wie die Lehre sich im Leben bewähren und angewandt werden soll, wo es darauf ankommt, Alles geistlich zu richten, sehr ungeistlich und sehr unverständlich urtheilen. Das ist die nothwendige Folge davon, wenn die Lehre nicht in einem gewachsen ist. Auch die Methode, Andere zu lehren, wird eine verfehlte sein, wenn die Lehre nicht in einem selbst gewachsen ist. Man wird das geistliche Alter bei Andern nicht berücksichtigen und treffen, weil man bei sich selbst nicht weiß, was geistliches Alter ist. Bei der gewachsenen Lehre wird freilich alle Tadelbeugung sein unter das Wort: wer auch in keinem Worte fehlt, der ist ein vollkommener Mann und kann auch den ganzen Leib im Baum halten. Man wird täglich seine Puschereien in der Lehre beklagen, man wird, je mehr die Leute loben, desto mehr sich schämen, man wird immer bekennen müssen: hier zu viel, da zu wenig gesagt, man wird alle Tage wie ein dummer Junge vor jedem Grundbegriff der Schrift stehen und fragen: wie fängst Du's an, um selbst in den Begriff hineinzukommen, und um es den Leuten beizubringen, man wird fast daran verzweifeln, ob man es jemals dahin bringe auch nur den millionsten Theil der Lehrweisheit inne zu haben, wie wir sie an Jesu und an den Aposteln sehen; man wird nach jeder Confirmandenlehre erkennen, daß das Meiste über die Köpfe hinweggegangen u. s. w. u. s. w. — aber eben das ist ein Zeichen, daß man wirklich ein geistliches Alter hat, daß die Lehre etwas in einem ist, was wächst, also was Lebendiges.

Bei allen Versehen und Fehlen, die bei der gewachsenen und wachsenden Lehre auch vorkommen können, wird doch das Lebendige, Wachsthümliche, Naturwüchsiges den Menschen, die gelehrt werden, in's Herz fallen. Bei allen Versehen werden doch jene Mißgriffe der fix und fertigen, gemachten, bloß angelernten, todten Lehre nicht vorkommen. Kein versteckter Fuchs oder reißender Wolf wird hinter der gewachsenen Lehre sich verstecken.

Wie kommt man aber nun dazu, daß die Lehre in einem wächst, wie kommt man zu einer, in einem gewachsenen Lehre, also zu einer rechten Frucht in diesem Stück? Hier ist es, wo wir auf den rechten Begriff von Frucht und Werk zurückkommen. Es giebt keine Frucht ohne Werk, und kein Werk ohne Frucht. Zum Wachsen gehört ein Thun, und zum Thun

ein Wachsen. Man muß eingewurzelt und gegründet werden, man muß zunehmen und sich erbauen. Soll die Lehre in einem wachsen, soll sie Wurzel fassen, aufkommen, organisch sich entfalten, den ganzen Menschen durchdringen; soll die Lehre in den ganzen Menschen und der ganze Mensch in die Lehre eingebildet werden: so muß der Mensch gleich zu dem ersten Samenkorn der Lehre, und so zu jedem, das sich aus diesem Samenkorn entwickeln will, also zu jeder göttlichen Wahrheit, zu jedem Gotteswort, das an und in einen kommt — sein Herz, seinen innersten Willen, sein Verlangen, sein Streben, sein Gebet, seine Bitte geben. Sein Glauben, sein Hoffen, sein Lieben muß der Mensch den göttlichen Dingen hingeben, die in ihn gepflanzt werden. Nehmet an das Wort, das in Euch gepflanzt ist — heißt wohl auch: nehmet Euch des Wortes an. So viel gelesen, gehört, durchdacht, erforscht, betrachtet wird von der Lehre, so viel muß das Gelesene, Gehörte, Durchdachte, Erforschte und Betrachtete in's Leben geführt werden, es muß erlebt, durchlebt werden, nach Innen und Außen. Das macht sich von selbst, wenn nur das Herz bei der Lehre ist. Das ist das, was der Herr will, wenn er sagt: die den Willen thun meines Vaters im Himmel. Der Wille des Vaters ist, daß wir dem Evangelio seines Sohnes das ganze Herz, das ganze Gemüth und die ganze Seele und alle Kräfte hingeben. Wenn es heißt: der Teufel nimmt das Wort von ihren Herzen, weil sie es nicht verstehen: so ist dieses Nichtverstehen offenbar dies: daß man das Evangelium nur als Verstandes- oder Trost- (in weltlichem Sinn) oder Genuß- oder Unterhaltungs-Sache, und nicht als etwas nimmt, dazu das ganze Herz gegeben werden muß. Wo man merkt, daß bei allem Reichthum der Lehre die Parthie des Herzens, des innersten Willens, der That und des Lebens leer ausgeht, wo ein Ermatten, ein Launwerden, ein Sterben dieser Parthie sich herausstellt, wo die Kluft zwischen Lehre und Leben, zwischen Wachsenwollen und Thun, statt geringer, immer größer wird, wo der Kopf und die Speculation auf wer weiß was für Höhen sich versteigen und das Herz auf dem Irrweg bleibt, und den Irrweg will, wo das Wissen und Wissenwollen in himmlischen Dingen herumwühlt, und das Herz mit seinen Lüsten und Begierden in den weltlichen Dingen sein Genüge sucht: da muß es heißen: Halt! Wie stehst Du! Da muß man fragen: was und wie lehrst und predigst Du? Predigst Du Dir oder predigst Du Dich? Lebt das in Dir, was Du lehrst, oder ist es todt in Dir? Du hast am Ende nur Worte der Wahrheit, aber die

Wahrheit der Worte fehlt Dir. Du giebst Ueberbleibsel aus Deinem Gedächtniß, aber Dein Herz hat nicht aus der lebendigen Quelle genommen, was Du giebst; Du fütterst Andere mit Deinen Erinnerungen von gestern und vorgestern, aber Du hast kein lebendiges Gedenken heute. Du sagst, Du möchtest Dich in die hineinversetzen, die Dich hören, Du müßtest ihnen geben, was sie fassen und verstehen können — aber vielleicht thust Du es darum, weil Du selbst nichts hast, weil in Dir nichts Frisches und Lebendiges ist?

Zum Thun, wenn die Lehre in einem wachsen soll, gehört allerdings Lesen, Hören, Studiren, Betrachten. Aber es kann dieses Letztere auch zu viel werden. Man kann in die Einbildung und Selbsttäuschung gerathen, als sei mit Lesen und Studiren das Wachsen gemacht. Es kann dieses Lesen und Studiren zur Zeit ein gewaltiges Hinderniß des WachSENS sein. Namentlich wenn man die unmittelbare Quelle der Lehre, die Schrift, bei Seite läßt und sich mehr mit menschlichen Ansichten von göttlichen Dingen beschäftigt, wenn man den wissenschaftlichen Darlegungen der göttlichen Dinge zu viel einräumt. Und je beredter, je hinreißender diese sind, desto mehr wird man in das bloß Menschliche gezogen, mit bloß Menschlichem überladen und überschüttet. Es verliert sich der Geschmack an der reinen Quelle der Wahrheit, es verliert sich der rechte Durst, aus der Quelle unmittelbar zu schöpfen.

Ja man verliert den Glauben daran, daß der Herr einen erleuchten könne, selbst in der Schrift zu finden, was Noth ist. Man paßt dann etwa nur darauf, was die gelehrten Theologen sagen. Und findet man darin Widersprüche, so wird man, ohne daß man es sich selbst eingestehen will, vielleicht an den wichtigsten Dingen im Evangelio irre, und läßt in *suspense*, was nicht in *suspense* gelassen werden darf, und was man wohl treffen und finden würde, wenn man zur Zeit den menschlichen Kram über Bord würfe und anfinge nach dem Worte des Herrn zu handeln: so jemand will des Willen thun, der mich gesandt hat, der wird erkennen, ob die Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede.

Soll die Lehre wachsen in einem, so ist es gerathen, in dem, was man durch Studiren dazu thut, eine heilsame Diät zu halten. Ich erinnere mich der Mittheilung eines Freundes aus seinem innern Leben in dieser Beziehung. Er erzählte, wie er von einer interessanten theologischen Schrift so angezogen und fortgerissen war, daß sie ihn ganz einnahm, und

wie er darüber vergaß, was er nicht hätte vergessen sollen. Da stand er mit einem mal still und fragte sich: Was ist das, und wo soll das hinaus? Er legte für eine Weile das Buch weg, ging als ein unmündiges Kind an die heilige Schrift und nahm das Buch nicht eher wieder zur Hand, als bis er inne wurde, daß er wieder im Worte Gottes lebte, und das Wort in ihm lebte. Dann war er stark genug, das Buch wieder zu lesen, ohne sich hinreißen zu lassen. Für einen Lebendigen, in dem Wachsen und Thun zusammengehn, bedarf es zur Zeit nicht viel, um das Wachsen und Zunehmen in der Lehre und am inwendigen Menschen zu fördern. Ein guter Gedanke kann ihm viel geben, wenn er darüber betet, und sein ganzes Herz dazu giebt. Ein guter Gedanke kann in ihm, so gefaßt, eine ganze Fülle der Wahrheit entwickeln, indeß weit ausgespinnene Bücher vielleicht jeden guten, genuinen Gedanken todt machen können. In dem Lebendigen regt sich von selbst das Verlangen zu empfangen und zu nehmen, was das Wachsthum fördern kann und er hat ein sehr bestimmtes Gefühl davon, ob er von seinem eignen Fette zehrt (was wohl sehr bald eine Magerkeit hervorbringen wird) oder ob die Verheißung des Herrn sich an ihm erfüllt: sie sollen zunehmen wie die Mastkälber. Aber ohne Thun kein Wachsen. Zum leiblichen Gesundsein gehört Bewegung und Uebung und Anstrengung der Kräfte, eben so zum geistlichen Gesundsein. Lassen wir uns also das Thun nach Innen und Außen nicht leid thun. Im Thun, ob man gleich dabei ausgiebt, nimmt man dennoch ein, und im Wachsen wollen ohne zu thun, giebt man sich aus, ob man gleich einnimmt. Kurz, die Frucht eines rechten Lehrers muß eine gewachsene und gethane Lehre zugleich sein. Gott wolle uns zu dieser Frucht verhelfen!

2. Die Lage der Kirche in unserer Zeit*).

Von Dr. August Carlblom.

Es gehört zu den anerkanntesten Belehrungen der Geschichte, daß Zeiten der Sicherheit und des ungestörten, gewohnheitsmäßigen Besizes der äußern und innern Güter des Lebens Erschlaffung, Zerstreuung und Gleichgiltigkeit gegen dieselben zur Folge haben. Denn nach dem Worte des Dichters „liebt sich der Mensch die unbedingte Ruh“, während nur die durch Kampf bedingte Ruhe, nur der erstrittene Friede wahrhaften Segen bringt. In solchen Zeiten kann darum die Tieferblickenden, und Höherstrebenden ein kühn vertrauendes Sehnen nach Kampf und Gefahr überkommen, damit die Erschlaffung erneuerter Anspannung der Kräfte, die Zerstreuung der Sammlung, die Gleichgiltigkeit neuer Begeisterung weiche.

Was aber von den einzelnen Menschen wie von menschlichen Gemeinschaften gilt, gilt auch für die christliche Kirche. Diese erkennt sich zwar selbst in ihrem Glauben als das Gemeinschaftsleben, das unter dem stetigen Zustrom göttlicher Kräfte die höchsten geistigen Ziele zu erreichen hat. Ihr Ziel ist die Erlösung von der Gewalt, die alle Menschen bindet, von der Knechtschaft der Sünde, so wie die Aufhebung des größten aller Uebel, des Uebels der Schuld. Nichtsdestoweniger aber kann auch das Leben der Kirche, in so fern es von seiner menschlichen Seite angesehen wird, Zeiten äußerer, irdischer Ruhe und Sicherheit nicht ohne Nachtheil durchmachen und ertragen. Es entwickelt sich dann leicht jene unheilvolle Gewohnheit des Glaubens, die alle tiefere Anregung und Bewegung fürchtet. Diese aber findet es bequem sich auf äußere Schutzmittel zu verlassen, statt aus dem Lebensquell, dem sie ihr eignes Dasein verdankt, stets neue Kräfte und neuen Muth zu schöpfen.

Ist dem aber so, so drängt sich uns die Frage auf: welche Zeit ist es in unsern Tagen für die christliche Kirche? Was ist die Signatur der Gegenwart für sie? — Nur wer ganz geistig blind und ohne Urtheil über menschliche Verhältnisse wäre, könnte leugnen, daß für alle menschlichen Vertreter des Christenthums auf Erden, das ich so sage, eine Zeit drohender Gefahr und dringender Aufforderung zu tapferm Kampfe gekommen ist. Nirgendwo, so weit es der äußern Benennung nach christliche Völker und Staaten giebt, kann sich die Kirche mit voller Sicherheit, wie wohl sonst, auf die Staats- und Fürstenmacht verlassen. Die Kraft des sogenannten weltlichen Arms zu ihrem Schutz ist überall tief geschwächt und unwirksam, mit oder ohne Willen derer, die im Besitze dieses Armes sind. Der Gedanke des sogenannten religionslosen, für keine Kirche oder Confession sich interessirenden Staates, gewinnt immer mehr Verbreitung und Anhänger. Man fordert von der Kirche, daß sie sich selber in Lehre und Leben behaupte und schütze. Und nicht selten thut man dieß in der schadenfrohen Erwartung, daß es kaum mehr gelingen werde. Angriffe auf die Grundlagen der Religion und des Glaubens läßt man gewähren, wie maßlos sie oft auch sein mögen. Man duldet es, wenn in wissenschaftlichen und politischen Versammlungen, auf Rathedern und Tribünen die Vertreter der Kirche, ihres Lebens und ihrer Wissenschaft, mit Schmähung und Vorwurf überhäuft werden. Und das Alles im Namen der viel gepriesenen Toleranz, die Jedem das Wort gönnt, der gegen den Anspruch der Kirche im Besitze der höchsten, heilbringenden Wahrheit zu sein, seine Intoleranz äußern will.

Und nun die Wissenschaft selbst im engern Sinne dieses Wortes, die Wissenschaft, welche die Erkenntniß des Wirklichen in Geschichte und Natur weiter bringen will durch Forschung und Beobachtung — wie verhält sich diese zum Inhalte des christlichen Glaubens? — Wo sie am lautesten des Fortschritts sich rühmt auf der Höhe des Jahrhunderts, da rüttelt sie gar nicht mehr bloß an den Grundlagen des Glaubens, um sie wankend zu machen, sondern nach ihrer Meinung hat sie bereits ihre Absicht erreicht. Das Gebäude des Glaubens liegt in Trümmern da, ohne Aussicht auf einen Auf- oder Neubau. Und wenn die Wissenschaft der Kirche, die Theologie, ihrer Gegnerin, der außerschristlichen Wissenschaft, Widerstand entgegenstellt und Zeugniß gegen ein falsches Prinzip in derselben ablegt, so kann sie sicher darauf rechnen, daß Schreckbilder aus frühern Zeiten: Papstthum, Hierarchie

*) Erster Abschnitt einer demnächst erscheinenden Abhandlung.

Pfafferei herauf beschworen werden, um dem Geschlechte unsrer Tage Furcht und Abneigung gegen dieselbe einzulösen. Wollte man sich aber auch einen Augenblick der Versuchung hingeben, mit heiterm Behagen zuzusehen, wie eine leidenschaftliche, unwissende und grell verfälschende Polemik sich selber richtet und vernichtet, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß auch die thörichtesten Behauptungen dann in weiten Kreisen Anklang finden, wenn sie dem Haß gegen das Nahrung geben, was man um keinen Preis will. Das aber, was die Bildung unsrer Zeit in der Gesellschaft wie in der Wissenschaft, da wo sie zur selbstgefälligen, klaren Bewußtheit über sich durchgedrungen ist, nicht will und nicht duldet, ist eben das Christenthum, welches die höchste Wahrheit zu besitzen und der alleinige Heilsweg zu sein mit Entschiedenheit behauptet.

Daß es eine außerchristliche Bildung dieses Charakters in unsrer Zeit giebt, welche eben durch ihren Widerspruch gegen das Christenthum den wahren Fortschritt der geistigen Entwicklung der Menschheit darzustellen glaubt — dieß sollte man endlich doch nicht mehr in Abrede stellen, sondern aufrichtig anerkennen. Nur unter dieser Bedingung können die unklaren Zustände aufhören und ist eine Sichtung der Verhältnisse möglich. Ohnehin ist's ja ganz natürlich, daß die Weltbildung sich mit allen Mitteln und Kräften derjenigen Macht entgegenwirft, welche sie in ihrer Wurzel bedroht. Denn das Christenthum stellt als den alleinigen Weg zur Erreichung der ewigen Bestimmung des Menschen einerseits ein Selbstgericht hin, wodurch jedes Bewußtsein eignen Werthes in Gesinnung und That schlechthin aufgehoben wird, andererseits aber fordert es einen Glauben, der jede Abhilfe der absoluten sittlichen Noth allein von oben, von Gott, erwartet und empfängt. Damit aber wird alle Selbsthilfe, wie alle Selbstwürde aufgehoben und ein mächtiger Gegenstoß gegen die außerchristliche Weltbildung unternommen, welche ausschließlich auf dem eignen Werthe ruht und aus dieser Quelle allein alle Kräfte des Fortschritts schöpft. Dieser Gegenstoß der Prinzipien bildet den Mittelpunkt des großen geistigen Kampfes, der in unsern Tagen auf dem Gebiete der Religion immer weitem Umfang gewinnt und immer tiefer die Gemüther bewegt. Das aber bei allen Urtheilsfähigen zu klarer Anerkennung zu bringen ist eine Hauptaufgabe der Theologie unsrer Zeit. Es muß dahin kommen, daß die Gegner fortan mit offenem Visir kämpfen und endlich aufhören Hierarchie und Pfaffenthum als die alleinigen Gegenstände ihres Hasses hinzustellen.

Der Kampf, den das Christenthum und die Kirche am Ende des vorigen Jahrhunderts in Frankreich, während der damaligen Staatsumwälzung, so wie um dieselbe Zeit bis in unser Jahrhundert hinein besonders im protestantischen Deutschland gegen die Philosophie in ihren mannichfachen Erscheinungsformen zu bestehen hatte, unterscheidet sich in wesentlicher Weise von dem Kampfe, der ihr in unsern Tagen aufgegeben ist. Als die französische Weltbildung, welche immer an der Spitze der Civilisation zu schreiten wähnt, feindlich und zerstörend gegen die Kirche auftrat, lich der damalige Zustand der gallicanischen Kirche jener Feindschaft einen Schein des Rechts. Es vollzog sich daher in dem Bewußtsein der revolutionären Bildung eine Verwechselung des wahren Wesens des Christenthums mit einer entstellten und verzerrten Zeitgestalt desselben. — Und als auf protestantischem Gebiete die deutsche Philosophie offenbar wirklich an der Spitze der intellektuellen Entwicklung des menschlichen Geistes einherging, da hatte ihre Bekämpfung und Nichtachtung des alten christlichen Glaubens weniger den Charakter von Erbitterung, als vielmehr der stolzen Erhebung über denselben. Die Philosophie zeigte, wie das Christenthum ein überwundener Standpunkt sei; sie hatte das Christenthum begriffen und überließ es somit der Vergangenheit, indem sie der Gegenwart den nunmehrigen Eintritt in das neueste dritte Testament, das Testament des Geistes, verkündete. Dieß philosophische Evangelium, die moralische wie speculative Vernunftreligion, konnte um so siegreicher auftreten und sich zum Inhalte der Zeitbildung machen, als sie gerade damals innerhalb der protestantischen Kirche auf tiefe Erschlaffung und Veräußerlichung des Glaubens stieß. Nun aber hat nach den Freiheitskriegen sich der alte Glaube zu neuer Innigkeit gesammelt; die evangelisch-protestantische Theologie hat diesen alten Glauben auch in der Wissenschaft mit Entschiedenheit zu bekennen begonnen und die Resultate der philosophischen Vertiefung des Bewußtseins und die umfassenden historischen Forschungen zu siegreicher Vertheidigung des Glaubens mit Verständniß verwerthet und verwendet. Da hat sich denn auch der feindliche Widerspruch allmählig immer entschiedener entwickelt, mit allem Fortschritt der Wissenschaft bewaffnet und ist schließlich in dem Umfange, mit der Kraft und Bitterkeit aufgetreten, welche wir heute erleben. Dieses Widerchristenthum hat es also nicht mit einer entstellten und verderbten Kirchenform, nicht mit entschaffter Rechtgläubigkeit, sondern mit einem Glauben und einer Theologie zu thun, welche

sich stärker wissen, als die Mächte der Civilisation und die Gedanken der Philosophen, weil sie aus dem Quell göttlicher Kraft und Freiheit schöpfen. Daher die eigenthümliche Erbitterung der Gegner; denn nun fühlen sie den Zwang der ihnen aufgelegt ist, einzugestehen, daß es das Christenthum selber ist, was sie nicht wollen. Abgesehen davon aber kämpfen die Gegner heute nicht im Namen der theoretischen oder practischen Vernunft, nicht im Namen des absoluten Begriffs oder Geistes, sondern im Namen der erforschten und beobachteten Natur und Materie. Das macht auch einen Unterschied. So lange man im Namen des Geistes gegen das Christenthum stritt, mußte diesem ein verhältnismäßiges Recht zugestanden werden. Denn es ist ja selbst auch aus dem Geiste geboren, und der Vernunft ebenbürtig. Ist aber die Lösung des Kampfes Natur und Materie, so hat das Christenthum gar kein Recht mehr sich geltend zu machen; denn angeblich giebt es ja gar kein Selbstsein des Geistes in der Welt über der Natur. Das Wirkliche ist nur Natur und Materie, nur ein Quellen und Gebären aus sich ohne Bewußtsein, Absicht und Zweck. Bis zu diesem Punkte hat es nothwendig kommen müssen; denn der Haß gegen das Christenthum muß mit dem Geisteshaß enden. Ueberzeugt man sich nehmlich davon, daß die Welt wahrhaftig und wirklich aus dem Geiste und nicht aus der Natur und der Materie stammt, so muß man auch annehmen, daß sich der weltlichaffende Geist in der Geschichte der Menschheit offenbart habe. Dann aber ist es auch das Christenthum allein, welches Anspruch hat, als Bethätigung und Wirkung dieser Offenbarung zu gelten. Will man daher das Christenthum mit Bewußtsein nicht, so darf man auch die Wirklichkeit des Geistes nicht wollen.

Dies also ist die Signatur der Gegenwart! Kirche und Theologie stehen da weltlich, unsicher, weltlich schutzlos, angegriffen und geschmähet. Sollen die Gläubigen dies beklagen? Sollen sie in Schrecken und Bestürzung darüber gerathen? Das sei ferne. Im Gegentheil! Jetzt erst beginnt für sie und die Kirche der rechte Gegenstand. Ihr Stifter und Haupt hat sie von Anfang darauf angewiesen allein durch Leidenszeugniß und Martyrium, durch Beweisung des Geistes und der Kraft, in der Welt sich zu behaupten und zu siegen. Wohl ihr daher, wohl den Gläubigen, wenn es ihnen versagt ist, sich zu verlassen auf Fürsten und Obrigkeit, auf den Einfluß hochgestellter Persönlichkeiten, auf Censuren und Verwarnungen. Es ist dies die allein ihnen ziemende Lage, und sie können es ihren Gegnern nur Dank wissen, daß sie fortfahren diese Situation zu befestigen. Denn

indem auch in unsern Tagen, wie früher schon oft, den Bekennern des Christenthums, der Kirche und ihren Gliedern, es nahe gelegt und von neuem klar gemacht wird, daß keine weltliche Macht sie schützen kann vor Schmähung, Verfolgung oder dem Angriff einer außerkirchlichen Wissenschaft, so werden sie ja, wenn sie überhaupt in ihrem Dasein sich behaupten und fortbestehen wollen, genöthigt mit neuer Innigkeit auf ihren Lebensquell und ihr Prinzip glaubend und betend zurück zu gehen! Dadurch aber werden sie das Wesen dieses Quells und Prinzips in tiefster Selbstbesinnung, so zu sagen, in dem Selbstbewußtsein des heiligen Geistes, allendlich für die folgenden Zeiten so deutlich zu erkennen vermögen daß endlich keine Versuchung mehr entstehen kann, sich durch Weltliches stützen und decken zu wollen.

Die Theologie aber als die Wissenschaft der Kirche hat den Beruf, diesen Act der Selbstbesinnung zu vollziehen, und deren Gehalt gegenüber den Gegnern des Christenthums auszusprechen. Darin hat auch die Theologie ihren Antheil an der Beweisung des Geistes und der Kraft, der in unsern Tagen von ihr gefordert wird in dem Kampfe der Zeit. Sie wird darum als Wissenschaft glaubensgewiß und andachtskräftig im Namen der Kirche zuerst die volle und kühne Verzichtung auf jede weltliche Unterstützung vor ihren Gegnern aussprechen. Zugleich aber wird sie den Vertretern derjenigen Wissenschaft, die in unsern Tagen Namens der Natur und Materie, das Christenthum für nichtig erklärt, mit stärkster Betonung zurufen: für Euer Bewußtsein giebt es keinen Gegensatz des Ueberweltlichen, Uebernatürlichen und des Natürlichen und Weltlichen! Ihr wißt nur von Natur und Materie! Ihr lebt und denkt nur aus ihnen, aus dem unbewußt, gedankenlos Sich-entwickelnden. Für uns aber ist dieser Gegensatz von tiefster Bedeutung! Wir leben nur indem wir wissen, daß das, was unser eigentliches Leben ausmacht, das Leben im Glauben, nur ist kraft des Uebernatürlichen und Ueberweltlichen und nicht kraft des Natürlichen! So aber schließt Euer Leben und Bewußtsein das unsrige schlechthin aus und das unsrige Cures; denn beides ruht auf einander anschließenden Principien! Aber wir sagen Euch dies und sprechen es unverhohlen aus, damit Ihr sehet, daß Eure Theorien und Beobachtungen, Eure ungeheuern Fortschritte uns den Muth noch nicht geraubt haben uns Euch gegenüber in diesem Gegensatz zu behaupten!

Sollte aber die Staatsmacht und die Gesellschaft, was in unsern Tagen nicht unmöglich erscheint, aus ihrer Zurückhaltung zu positiver Be-

fehldung der Kirche übergehen, so würde die Kirche solchem Beginnen nur die Protestation ihrer Leidensgeduld, ihres Wortes und ihrer Predigt entgegen zu stellen haben. Den Angriffen der außerkirchlichen Wissenschaft dagegen hätte die Theologie als kirchliche Wissenschaft mit allen Mitteln des Denkens, der Erfahrung und Forschung die hohe Bedeutung, die Unentbehrlichkeit und Unausweichbarkeit ihres übernatürlichen Principes darzulegen und zu bezeugen. Hierbei aber würde die Theologie sich keinesweges der Illusion hingeben, als könnte das Christenthum einem Gegner anbewiesen werden. Denn die Theologie, aus dem heiligen Geiste des Glaubens geboren, weiß nur zu gut, daß die Wahrheit Keinem, der nicht will, durch Beweis aufgezwungen werden kann.

So einfach jedoch, wie eben ausgesprochen, ist die Aufgabe der Theologie zu unsrer Zeit leider nicht. Die Kirche hat nehmlich jetzt in ihrem eignen Schooße mit einer Richtung zu kämpfen, die, ihrer selbst vollkommen bewußt, durch ihre Selbstbezeugung innerhalb der Kirche es unmöglich macht, das Princip des Uebernatürlichen mit aller Energie der Weltbildung entgegen zu stellen und geltend zu machen. Zum genaueren Verständniß dieser Richtung erinnern wir an die Doppelbedeutung des Wortes und Begriffes Natur, je nachdem man ihn in philosophischem oder in theologischem Sinne nimmt. Ganz allgemein genommen bedeutet Natur, z. B. in der Ausdrucksweise: Natur der Pflanze, daß das Wesen, kraft seiner innern Möglichkeit und Nothwendigkeit ohne Absicht und Zweck zur Erscheinung kommt, wie die Pflanze aus dem Keim sich entwickelt. Im theologischen Sinne dagegen bedeutet Natur: Zustände, Entwicklungen, Ereignisse in der geistigen und materiellen Welt, wie sie im Gegensatz zu einer möglichen übernatürlichen, in ihnen selbst nicht enthaltenen Kraft oder Wirkung als unmittelbar durch sich selbst daseiende aufgefaßt werden. So spricht die Theologie von Naturwirkung im Gegensatze zum Wunder, von natürlichen Gaben, natürlicher Sittlichkeit im Gegensatze zu Gnadengaben und Gnadenkräften. Diejenige Richtung nun, von der oben gesagt ward, daß sie im Leben der Kirche zu unsrer Zeit es verhindert, daß der Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen mit voller Energie zum Heile der Kirche sich betheiligen kann und deren Leben daher in die Gefahr setzt zu erschlaffen, geht zwar auch von der Voraussetzung aus, daß das Christenthum ursprünglich, im apostolischen Zeitalter, mit übernatürlicher Geistesmacht in die Welt eingetreten sei, kraft dieser das Heidenthum und dessen Bildung

überwunden, und so christlichen Geist, Sitte und Bildung in die neuern Völker eingeführt habe. Dadurch aber — meint sie — sei nunmehr zu unsrer Zeit der christliche Geist so sehr Seele und Gehalt des modernen Weltzustandes geworden, daß bei den Völckergeistern der Christenheit in Religion und Staatsleben, Sitte, Wissenschaft und Bildung, der christliche Geist zum eignen Geiste derselben geworden. Nunmehr brauchen daher die Völker, vorzugsweise die protestantischen, nur aus dem Quell ihres eignen Lebens in allen genannten Beziehungen zu schöpfen, um in jeglichem Sinne gedeihlich fortzuschreiten und zum Ziele zu gelangen. Da die naturbeherrschenden Erfindungen unsrer Zeit, auf welche die Weltmacht der Industrie beruht, seien bereits der Ausdruck einer beginnenden Naturverklärung aus dem angeeigneten christlichen Geiste.

So lehrt diese Richtung ein Natur-geworden-sein des heiligen Geistes und der Gnade im theologischen Sinne des Wortes Natur.

Ein solcher Vorgang aber würde das Christenthum in seiner wesentlichen Bedeutung aufheben und vernichten. Diese besteht nehmlich darin, die Menschheit in dem gegenwärtigen Weltbestande fähig zu machen, nach Ablauf einer bestimmten Zeitperiode in ein jenseitiges Dasein einzutreten, in welchem die Bedingungen des gegenwärtigen aufgehoben sind. Nicht soll die Gnade absteigend Natur werden, sondern umgekehrt, die Natur soll aufsteigend erhoben und verklärt werden in die Gnade und Uebernatur, wo das Verwesliche unverweslich, wo das Natürlich-leibliche geistig-leiblich wird. Die Lehre von einem Naturgewordensein der Gnade aber faßt die diesseitige Geschichte der Menschheit als in einem ziellosen Fortschritt begriffen auf, verhindert die Bereitung der Befenner des Christenthums für einen neuen Himmel und eine neue Erde, tödtet den Nerv des christlichen Glaubens, daß das Wesen dieser Welt physisch und moralisch vergeht, und daß man in dieser vergehenden Welt sich nur kraft einer unvergänglichen Uebervelt wahrhaft lebendig erhalten kann. Diejenigen also, in welchen nach ihrer eignen Meinung die Gnade Natur geworden, sind entweder schon christlich oder geistlich todt, oder wenigstens auf dem Wege zu diesem Tode. Beruht doch die Fortdauer alles Lebens wesentlich auf dem stetigen Verhältnisse eines untergeordneten, empfangenden und aneignenden Principes zu einem übergeordneten, mittheilenden und ernährenden. Hört das Untergeordnete auf zu empfangen und anzueignen, so muß es nothwendig sterben. Die Pflanze, welche nicht mehr Licht und Wärme der Sonne, die

Kräfte der Atmosphäre und den Thau des Himmels anzueignen vermag, ist bereits erstorben. Auch für das animalische Leben giebt es keine dauernde Sättigung mit Aufhebung des Nahrungsbedürfnisses. Noch viel weniger giebt es für die geistige Creatur Gottes, dem Schöpfer gegenüber ein sattes Aussehen. Vielmehr wäre ein solches ebenfalls an und für sich schon nichts Anderes, als der Tod. Das geschaffene Geistwesen, welches dazu bestimmt ist mit ungehemmter Empfänglichkeit, aus dem unerschöpflichen Reichtume Gottes zu leben und zu denken, bedarf darum zur Erreichung dieses Zieles der Aufhebung seines diesseitigen gesammten Naturlebens in die verklärte Uebernatur.

Haben wir so die erschlassende Wirkung einer Geistesrichtung der Gegenwart ihrem Wesen nach erkannt, so wollen wir nunmehr einige Aeusserungen dieser Erschlaffung näher in's Auge fassen! Jedes Mitglied der gebildeten Gesellschaft hat Gelegenheit dieselben in unmittelbarster Nähe zu beobachten. Darum wird eine Hinweisung auf sie die religiöse Situation der Gegenwart in ein noch helleres Licht setzen.

Daß unsre sogenannte gebildete Gesellschaft, — und von dieser kann hier nur die Rede sein — aus Christen besteht, werden die Mitglieder dieser Gesellschaft sich gern gesagt sein lassen. Nach außen hin, etwa gegen Heiden, Juden, Mohamedaner werden sie es sogar selbst entschieden und lebhaft betonen. Dieß scheint anzudeuten, daß der Name „Christ“ noch einen Werth in ihrem Bewußtsein habe. Dieser Werth erscheint noch gesteigert in dem Fall, wo der Vorwurf der Unchristlichkeit sei's gegen Einzelne, sei's gegen Verbindungen vieler oder deren Zwecke und Unternehmungen erhoben wird. Dann äußert sich unfehlbar eine starke Entrüstung! Man will diesen Vorwurf nicht dulden, weil man durchempfindet, daß er schwer wiegt und sittlich schwerer belastet, als andre Vorwürfe, die sich auf äußere Vergehen beziehen. Man möchte also doch christlich sein! Den höchsten Werth aber erlangt der christliche Name für die Mitglieder unsrer Gesellschaft in dem Fall, wenn von Seiten derer, welche man als die Frommen bezeichnet, Auserkennungen laut werden, daß Dieser oder Jener wegen ausgesprochener Gesinnungen und Ueberzeugungen kaum mehr als Christ, als Glied der christlichen Gemeinde angesehen werden könne. Dann steigt die Erbitterung auf's Höchste! Das hierarchische Excommunicationsgelüste der Frommen wird mit Worten tiefsten Abscheues bestraft und zurück gewiesen. Dieß scheint den Schluß zu rechtfertigen, daß man es sehr hoch anschlägt

der christlichen Gemeinschaft anzugehören. Kommt nun aber diese gebildete Gesellschaft, die sich so gern christlich nennen läßt, und so gern christlich bleiben will, in den Fall Angriffe auf den christlichen Glauben zu erleben, das Wort der Offenbarung im alten und neuen Testamente seinem Sinne nach entstellt zu sehen, die Thatfachen der heiligen Geschichte, auf welchen der christliche Glaube beruht in greller Verfälschung vortragen zu hören — dann zeigt sich jene scheinbare Werthschätzung des christlichen Namens als durchaus hohl und nichtig. Es zeigt sich, daß ein großer Theil unsrer Gesellschaft sich dem wesentlichen Interesse des Glaubens gegenüber völlig äußerlich und indifferent verhält und in dem eignen Geiste und Herzen nichts mehr vorfindet, was ihn befähigen könnte über Wahrheit oder Verfälschung auf diesem Gebiete zu urtheilen.

Folgendes Symptom beweist die Wahrheit dieser Behauptung. Werden vor den Ohren größerer oder kleinerer Versammlungen entstellende Darstellungen der beschriebenen Art geliefert, so werden sofort einzelne Stimmen laut, die da fragen: Was werden nun die Theologen sagen? Diese Frage läßt deutlich durchschimmern, daß man zwar sehr gut fühlt, das Interesse der Theologen sei bedroht. Die Fragenden selbst aber fühlen sich durch das Gehörte nicht berührt und verletzt. Der Stand, die Kaste der Theologen ist angegriffen, die Fragenden nicht. Sie fühlen sich mit den Theologen nicht zu gliedlicher Lebensgemeinschaft verbunden. Sie vermöchten sich jenes Wort eines edlen deutschen Fürsten zur Reformationszeit nicht anzueignen, der bei drohender Gefahr zu seinen Theologen sprach: Ich will mit Euch meinen Herrn Christum bekennen. Daß die Christen ein geistliches Volk bilden, wo die Einzelnen Glieder eines Leibes sind, dessen allbeseelendes Haupt durch seinen Geist alle Volksgenossen zu Priestern geweiht hat, so daß es nun keinen Priesterstand mehr giebt: dieß ist nicht mehr Inhalt der eignen Erfahrung für solche Frager.

Es giebt aber ein noch mehr bezeichnendes Symptom der Hohlheit jenes scheinbaren Interesses am christlichen Namen. Versucht man's nemlich jenen Fälschungen der heiligen Geschichte auf Grund evidenter Forschung das Richtige entgegen zu stellen, so hört man andere Stimmen in der Gesellschaft sagen: Ja, das ist eben die Deutung der Theologen! Wer steht uns dafür, daß diese weniger entstellt ist, als die gegnerische? Diese Frage beweist eine noch größere Entfremdung im Verhältniß zur christlichen Wahrheit. Denn da es theologische Laien sind, gleichviel ob Männer oder Frauen,

welche dieß Mißtrauen merken lassen, diese aber als Laien sich auf eigne Forschungen für ihr Urtheil nicht berufen können und daher eigentlich so unpartheiisch sein sollten, gar kein Urtheil zu wagen, so weist das dennoch ausgesprochene Mißtrauen auf die bekannte Annahme jenes Widerwillens hin, der das ihm Widrige auch ohne Grund und Recht schlecht macht und verschmäht. Ferner aber bezeugt die Frage der Mißtrauenden, daß in ihrem Urtheil über allgemein geschichtliche und heilige Dinge und Verhältnisse der eigenthümliche Wahrheitsinn gewichen ist, welcher aus dem heiligen Geiste des Glaubens in der Christenheit geboren wird. Dieser Wahrheitsinn nemlich beruht wesentlich auf der in jedem Gläubigen, durch die tiefste innere Erfahrung bestätigten Erkenntniß, daß in jedem Menschen von Natur der stärkste Widerwille vorhanden ist, sich vor einem höchsten, heiligen Urtheil nach Gesinnung und That absolut verworfen zu wissen. Es ist das der Widerwille gegen jede Enthüllung des innern Verderbens der Selbstsucht, ein Widerwille gegen das durchbohrende Gefühl des eignen sittlichen Nichts, gegen das Todesurtheil der absoluten Demüthigung. Zeigt sich nun in der Geschichte Einzelter oder ganzer Völker die entgegengesetzte Erscheinung, nemlich freiwillige Hingabe an das heilige Verwerfungsurtheil, freiwillige Anerkennung des eignen tiefsten Verderbens, freiwillige Aufnahme des Todes der Demüthigung in das eigne Bewußtsein, dann urtheilt der Wahrheitsinn des Christen, des Gläubigen: hier ist, hier wirkt nicht der aus der natürlichen Geburt stammende Geist des Menschen, sondern der Geist Gottes über der Natur. Denn der Naturgeist hat weder Wille noch Fähigkeit zu den eben erwähnten Leistungen.

Sehen wir nun zu, wie der vorhin beschriebene Wahrheitsinn über die heilige Geschichte der Offenbarung im alten und neuen Testamente urtheilt. Eine erhabene, gänzlich außer- und überheidnische Gotteserkenntniß, welche den Herrn und Schöpfer Himmels und der Erde in so überweltlicher Geistigkeit der Anbetung des Menschen darbietet, daß jedes geschöpfliche Bild und Symbol unfähig ist, ihn anschaulich zu machen; ein sittliches Gesetz, daß alle verbrecherischen Ausbrüche der Selbstsucht, wie die innern Regungen derselben aufdeckt und verbietet; ein Gesetz zugleich, daß die ganze und volle Hingabe des Herzens an jenen Herrn in Liebe fordert, wird in öffentlicher Verkündigung einem Volke vorgelegt, das roher und ungebildeter ist, als gleichzeitige heidnische Völker. Diese Verkündigung schilt, straft, verurtheilt unaufhörlich die natürliche Gesinnung dieses Volkes. Darum wider-

strebt der Geist dieses Volkes während eines ganzen Jahrtausend seiner Geschichte dieser Verkündigung in heftigster Weise. Immer von neuem wird es seinem Gesetze und seinem Gottesdienste untreu. Dennoch aber treten aus seinem eigenen Schooße immer wieder neue Boten und Träger ebendesselben auf, was dem Volksgeiste so zuwider ist. — Da urtheilt nun der Wahrheitsinn aus dem Glauben: in dieser Geschichte handelt unmittelbar der übernatürliche Gott und sein Geist; hier ist überweltliche Offenbarung! Eben darum aber, — so urtheilt dieser Wahrheitsinn weiter — hat der Geist der Offenbarung, so gewiß er sich selber bezeugt hat in der Geschichte, auch dafür gesorgt, daß seine Selbstbezeugung in glaubwürdiger Ueberlieferung für die Folgezeit erhalten bleibe. Diese Ueberlieferung kann darum nicht Priestererfindung und Priesterdichtung sein, weil kein Priester, wie schlau er auch sei, aus eignem Geiste so erfinden, so dichten könnte. Sollte ein Priester dieß zu leisten vermögen, so müßte er in einem und demselben Acte eines ungeheuern Selbstwiderspruchs den Eigennuß des schlauen Betruges sich vorzuerwerfen und ihn gleichzeitig aufrecht zu erhalten im Stande sein. Denn das, was er soll erfunden und erdichtet haben, ist dasselbe, was ihn bis in das Mark seines Wesens verurtheilt und vernichtet. Die Träger und Boten der Offenbarung des alten Testaments müssen daher von Standpunkte des geistlichen Wahrheitsinnes beurtheilt, als durchaus aufrichtig gedacht werden und ohne Heuchelei. Heuchelei ist nemlich äußere Nachahmung wirklicher Symptome geistlichen Lebens, setzt also irgendwo die wahrhafte Wirklichkeit geistlichen Lebens voraus, die nachgeahmt werden kann. Einen Urheuchler so zu sagen kann es darum nicht geben, weil er sich nicht vorzustellen vermag, was und wie nachzuahmen ist. In den Trägern der Offenbarung findet sich aber eben die Urrerscheinung des religiösen Lebens, die erst später zur Heuchelei Veranlassung geben konnte.

Wenden wir uns nun zum neuen Testamente! Hier tritt uns die heilige Gestalt des gottmenschlichen Heilandes entgegen. Dieser ist der Träger der vollendeten Offenbarung, die persönliche Erscheinung des schlecht hin Uebernatürlichen in der menschlichen Naturform. So urtheilt der Wahrheitsinn im Lichte des heiligen Geistes über die Person Jesu von Nazareth. Warum? Weil er selbst den geistig Blinden durch seinen Geist das Auge geöffnet hat, ihn so anzusehen. Indem aber die Gläubigen ihn so ansehen, erfahren sie zugleich, daß die im alten Testamente begonnene Enthüllung des natürlichen Todseins in Sünde und Schuld, das Lie-

gen der ganzen Menschheit im Argen nunmehr vollendet, und gleichzeitig die schlechtthin übernatürliche Neubelebung und Erlösung der Welt gegeben ist. In dieser Erfahrung entwickelt sich für die Gläubigen zugleich die klare Einsicht, daß Bild, Character und Geschichte einer Persönlichkeit, welche diese Bedeutung für die Menschheit hat, nicht durch den natürlichen Geist eines Menschen erdichtet und erfunden werden kann. Es kann keine natürlichen Heilands-Dichter geben. Natürliche Phantasie vermag aus sich selber keinen menschlichen Character zu gebären, der das Bewußtsein und die Bethätigung vor- und überweltlicher Gottentstammung und Machtfülle vereinigte mit vollendeter Selbstentäußerung und Selbstverleugnung, mit menschlich mitleidender Leidensfähigkeit und Leidensgeduld. Eine Liebe, die alles Natürliche im Menschen, insofern es von Gott erschaffen ist, anerkennt und trägt, pflegt und heilt, zugleich aber mit der Schärfe des unerbittlichen Ernstes alles Böse bis in seine verborgensten Tiefen verfolgt, aufdeckt und straft — eine solche Liebe liegt ebenfalls jenseits aller bloß natürlichen Phantasie. Die Einsicht aber, daß die Geschichte Jesu, wie sie in den evangelischen Berichten vorliegt, das Erfindungsvermögen der natürlichen Phantasie übersteigt, wiegt in dem Bewußtsein christlicher Laien und Theologen siegreich die kritischen Bedenken auf, welche das Vorurtheil eines selbstgefälligen Scharfsinns gegen die Wahrheit der evangelischen Geschichte aufstellt. Ja mag der Unglaube auch dazu fortschreiten, eine eigene Urgeschichte des Christenthums zu erdichten, welche den Zweck hat die gottmenschliche Persönlichkeit des Weltheilandes zu vernatürlichen, — auch dadurch wird sich der Wahrheitsinn nicht irreleiten lassen. Wir haben in neuester Zeit solche Versuche der Naturalisation des evangelischen Heilands-Bildes auftreten sehen. Der gelehrte Franzose Renan verwandelt den Heiland Jesus in den Helden eines sentimentalen Romans. D. F. Strauß sucht den ziemlich winzigen natürlichen Kern eines jüdisch-schwärmerischen Rabbilebens von der vergrößernden mythischen Rebelhülle zu befreien. Und Schenkels Darstellung endlich läßt in Jesu das Characterbild eines Demagogen in edlem Styl erkennen. Erwägt man aber die kritische Gewalt, welche alle diese Darstellungen der evangelischen Geschichte anthun, die Künstlichkeit ihrer Combinationen, die Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit ihrer erklärenden Hypothesen, so kann man sich kaum der Vermuthung erwehren, daß diese schriftstellerischen Karikaturen des Heiligen von ihren Urhebern nur darum zwischen sich und den von dem Glauben der Kirche angebeteten

Heiland gestellt sind, damit nicht Regungen des Gewissens sie vielleicht doch noch jenem Heilande in die Arme führen möchten. Wie sehr Werke dieser Art, die in Tausenden von Exemplaren verbreitet werden, die Wirkung haben müssen, das weithin erschlaffte Glaubensleben vollends zu ertödteten, läßt sich leicht ermessen. Die Christenheit bedarf daher, wenn irgend wann, zu unsrer Zeit, einer neuen frischen Erhebung zu dem Uebernatürlichen, damit sie nicht in dem Pfuhl der wenn auch noch so gebildeten Natürlichkeit geistig verkomme. Ja gelänge es, die erwähnten Karikaturen an die Stelle des kirchlichen Heilandes zu setzen, so wäre damit der letzte Damm gegen die Sturmfluth einer entfittlichenden Barbarei gebrochen. Ungeheuerliche Verwüstungen des ganzen Bestandes christlicher Kultur würden die nothwendige Folge dieses Ereignisses sein.

Wie der Geist des Menschen über die Enge des Erdballs astronomisch weit hinaus zu blicken vermag in die Tiefe des unbeschränkten Weltraums, so vermag er auch sittlich, geistig und geistlich über sein erdegefestetes Dasein hinaus zu schauen. Er fühlt und weiß eben hierin, daß er übernatürlich und überirdisch beanlagt ist. Alle kräftige Spannung und Energie geistiger und sittlicher Kräfte, welche ihrem Wesen nach jede zeiträumliche Beschränktheit zu überdenken und zu übersehnen vermögen, beruht aber vorzugsweise darauf, daß dem Geiste des Menschen eine entsprechende inhaltvolle, Raum und Zeit überwindende Zukunft verbürgt ist. Jede Zurücksetzung des menschlichen Daseins auf ein endliches Maas, jedes Ziehen einer unüberschreitbaren Grenze für sein Leben müßte daher eben so geistig lähmend und vernichtend auf ihn wirken, wie etwa auf einen freien Bauernstand die Verkündigung steter Gebundenheit an die Scholle und ewiger Leibeigenschaft. Die Spannung der Kräfte müßte sich lösen, sänte in sich zusammen und Genuß und immer wieder Genuß, so lange es Zeit ist, wäre dann das einzige Streben! Gelänge es daher, wie Strauß will, alles Uebernatürliche im Bewußtsein und Leben der Menschen zu tilgen; verbände sich mit dieser Tilgung die fortschreitende Erfindungs- und Maschinenkultur, die man Naturverkürzung zu nennen beliebt, wäre endlich mittelst dieser Kultur die ganze Erde in allen Welttheilen ausgeforscht, ausgenutzt, ausgekostet: dann müßte in einer Schlussperiode der Weltgeschichte die Menschheit sich aus Ueberdruß am Schwelgen oder aus Trübsinn im Darben lieber den Tod wünschen, als ein Leben fortführen, das nun doch keine „süße Gewohnheit des Daseins“ mehr wäre.

Fassen wir das Resultat unsrer bisherigen Betrachtung zusammen! Zustand und Weltstellung der gegenwärtigen Christenheit und Kirche ist: Erschlaffung des Glaubens im Innern — Angefochtensein von außen her. Die Erschlaffung im Innern aber bahnt den immer ungestümer werdenden Angriffen des Widerchristenthums von außen ebenfalls den Weg in das Innere der Kirche. Hier endlich treffen dann beide zu einer Wirkung zusammen, die wir als Naturalisation der Gnade bezeichnet haben. In diesem Resultat aber ist zugleich das Wesen des Christenthums aufgehoben. Auf Grund dieser Vorgänge, kann indessen die Reaktion des Hauptes und seines Geistes in den Gliedern nicht ausbleiben. Die Kirche wird sich zu tiefster Selbstbegründung aufrufen, und in ihrem Bewußtsein betend, denkend, forschend, in den Urquell ihres Daseins sich versenken. Sie wird fortan ihre Ausstattung mit siegreichen Kräften zu heilender und weihender Sittigung menschlicher Zustände entnehmen aus dem nie versiegenden Born des Geistes und Wortes ihres ewig nahen und beseelenden Hauptes über und außer der Erdnatur. Darin aber wird sie sich zugleich der doppelten Aufgabe bewußt werden, die sie zu lösen hat, um der Gefahr nach innen und außen kräftig zu begegnen. Mit neuerbeteter und neugewonnener Kraftfülle wird sie die uralten Waffen, die immer in ihrem Besitze waren, mit neuer Tapferkeit und neuem Geschick gebrauchen; diese Waffen aber sind: die Verkündigung des Geisteswortes Gottes und die kirchliche Wissenschaft oder Theologie.

Die Verkündigung oder Predigt der Kirche hat die Aufgabe getragen von dem Leben des Hauptes, mit dem Worte des Geistes, auch den Geist des Wortes in die Herzen der Gläubigen zu bringen. Geschiehet dieß, so erweckt und unterhält die Predigt die stetige Aneignung der überweltlichen Heilthaten und Kräfte. Die Theologie aber, indem sie das Wissen von jenen Thaten und Kräften zu voller Klarheit entwickelt, vollendet an der Kirche den Charakter einer energischen Persönlichkeit, die nicht bloß lebt, sondern auch weiß, daß und wozu sie lebt. Die Theologie als Wissenschaft der Kirche hat nur klar auszusprechen, was das Haupt der Kirche durch sie und in ihr thut und will. Besteht aber in dem Angegebenen Wesen und Aufgabe der Predigt und Theologie, so ist deutlich, daß in Zeiten innerer Erschlaffung und äußerer Anfechtung der Kirche, wie wir sie gegenwärtig erleben, die Heilung des innern Uebels, vorzugsweise der Predigt, die Abwehr der äußern Gefahr dagegen der Theologie zufallen muß. Da

nehmlich die Erschlaffung noch nicht Vernichtung des Glaubens ist, so kann die Predigt in der Gemeinde noch einigermaßen auf ein Entgegenkommen rechnen, welches auf den Ueberresten eines verwandten Geistes ruht. Sie kann sich darum auch einer Sprache bedienen, die als Ausdruck geistlicher Erfahrung schon seit Jahrtausenden in der Kirche sich gebildet hat, einer Sprache, die überall verständlich ist, wo die Bedeutung von Sünde und Gnade erkannt wird. Dagegen sind die geistigen Waffen der widerchristlichen Wissenschaft, mit welchen diese das Leben der Kirche bekämpft einer Denksphäre und einer Sprache entnommen, die einer Geistesentwicklung innerhalb der Menschheit angehören, in welcher ebenfalls seit Jahrtausenden, aber schon vor der Entstehung des Christenthums sich das Alles vereinigte, was der menschliche Geist von der Außenwelt, von sich selbst und seiner Geschichte zum Bewußtsein und Wissen erhoben hatte. Es ist das die Sprache des allgemeinen Denkens oder der Philosophie.

Da es nun für die Theologie, insofern sie die Vertheidigung der kirchlichen Wahrheit nach außen zu übernehmen hat, von größter Wichtigkeit ist, daß sie sich über ihr Verhältniß zur Philosophie vollkommen klar werde, so können wir nicht umhin auf dieses Verhältniß hier noch insbesondere einzugehen.

Die in der Philosophie verwendeten Denkformen entwickeln sich aus dem menschlichen Geiste wie von selbst und unmittelbar, indem er sich selbst und die Außenwelt zu erkennen strebt d. h. zu verstehen sich bemüht, was und wie das ist, was ist. Indem der Geist denkend, beobachtend und forschend das All des Seins in sich aufzunehmen trachtet, darf er nur dann sagen, daß er wirklich erkenne, wenn in seinem Forschen ihm dieß aufgegangen ist, daß das All der Dinge selbst geistartig, dem Forscher verwandt, geistig begründet und geistähnlich wirksam ist. Nur der hat erkannt, dem klar geworden, daß überall in der Wirklichkeit gesetzmäßiger Zusammenhang in Kräften, Ursachen und Wirkungen, Verknüpfung des Einzelnen und Unterschiednen zu einem einigen Dasein d. h. Gliederung sich offenbart, so wie daß umgekehrt kräftige Erscheinung eines Allgemeinen und Einigen im Vielen und Einzelnen d. h. Beseelung, — kurz überall Geistesbethätigung — sich kund giebt. Alles wirkliche Erkennen beruht auf der unausweichlichen Voraussetzung, daß das Universum aus dem Geiste sei, und daß derselbe eine Geist, aus dem die Dinge sind, diese auch dem menschlichen Geiste allein verständlich macht. Wäre dieß nicht der

Fall, so gebe es überhaupt keinerlei Wissen oder Erkennen. Das All wäre im Ganzen wie im Einzelnen sinn- und bedeutungslos, unverständlich durch und durch, und dieß nicht bloß vorläufig, sondern wesentlich und für immer. Alles Forschen und Denken wäre dann nur tantalisches Qual ewiger Verfehlung. Hieraus ergibt sich zugleich, daß diejenigen Bearbeiter der Naturwissenschaft zu unsrer Zeit, welche es wagen geistläugnerisch aufzutreten, in einem Prozeß wissenschaftlicher Selbstvernichtung sich befinden. Philosophisch gedankenlos, wie sie sind, merken sie nicht, daß sie das Fundament ihrer eignen Bemühungen untergraben und ihre Systeme in die Luft stellen. Bei Schriftstellern dieser Art vereinigt sich zugleich mit der Geistläugnung ein verworrener, widerspruchsvoller bis zur Sinnlosigkeit sich steigender Gebrauch und Mißbrauch der allgemeinen Denkformen und so rächt sich an ihnen jene Verachtung der Philosophie, die sie so gern zur Schau tragen. Hierin offenbart sich zugleich jener eigenthümliche Zug in der Physiognomie unsrer Zeit, daß die jedesmal flachste und mindest bedeutende Auffassung der Natur der Dinge und menschlicher Lebensverhältnisse immer am meisten auf Beifall und umfassende Anerkennung zu rechnen hat. Die wissenschaftliche Richtung, welche möglichst wenig in den Dingen zu sehen sich bemüht und vor allen Tiefen der Erkenntniß spottend oder ergrimmt zurückweicht, ist darum nur die Rehrseite jener Denkart, welche im Leben auf der sinnenfälligen Oberfläche der Dinge und Verhältnisse verweilt und auf ihr weidend sich vergnügt, bis die Welle der Zeit auch dieß elende, werth- und bedeutungslose Dasein wegschült.

Keine Einzelwissenschaft, welchen Namen sie auch habe, kann überhaupt der philosophischen Denkformen entbehren. Diese bilden für jede derselben den idealen Hintergrund des allgemeinen Zusammenhanges, auf welchen die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Regionen des Seins aufgetragen ist. Darum darf auch die Theologie, für die Eigenthümlichkeit des Wissens, das sie darstellt, sich diesem Verhältnisse nicht entziehen. Auch sie vielmehr muß die Unentbehrlichkeit der Philosophie für ihre eigne Entwicklung als Wissenschaft zugeben. Denn Beide stehen in demselben Zusammenhange mit einander, wie die Schöpfung mit der Erlösung. Die Philosophie ist durch den Contact des Geistes der Schöpfung in den Dingen mit dem denkenden Geiste des Menschen entstanden. Die Theologie dagegen hat sich aus dem Zusammentreten des Geistes der Erlösung mit demselben Menschengenisse entwickelt. Indem Gottes Geist unserem Geiste Zeugniß giebt

von seinen Gedanken und Thaten zum Heile der Welt und dieses Zeugniß wissenschaftlich verarbeitet wird, entsteht die Theologie. Der Geist der Schöpfung und der Geist der Erlösung sind aber an sich ein und derselbe Geist, woraus erhellt, daß Theologie und Philosophie an sich auf derselben Basis ruhen. Insofern aber die Schöpfung der Erlösung voran geht und zugleich die Erlösung an dem bereits Geschaffenen sich vollzieht, ohne dessen Wesen aufzuheben, insofern muß die Theologie gerade im Interesse des wahrhaften Verständnisses der Erlösung, die Erkenntniß von dem Wesen der Dinge in ihre Sphäre aufnehmen. Damit aber ist für sie unmittelbar die Nothwendigkeit gesetzt, von den philosophischen Denkformen, die es allein mit dem Wesen der Dinge zu thun haben, Notiz zu nehmen.

Gegen diese Ableitung der Unentbehrlichkeit der Philosophie für die Theologie scheint vom Standpunkte der gläubigen Theologie ein Einwand erhoben werden zu können, durch welchen, wenn er sich als gegründet zeigte, zugleich die völlige Unabhängigkeit der Theologie vom philosophischen Denken erwiesen wäre. Indem — könnte man sagen — der Geist Gottes durch das Wort der Offenbarung die Heilthaten und Gedanken Gottes, dem menschlichen Geiste bezeugt und verständlich macht, ist er sein eigener persönlicher Ausleger; die Metaphysik der Offenbarung hat also sich selber zu ihrem Schlüssel und bedarf keines andern. Dagegen vermag der Inbegriff der Dinge oder die Welt, als unpersönliche Einheit, sich nicht selber auszulegen oder zu erklären, sondern indem sie dem beobachtenden und denkenden Geiste des Menschen zum Erkennen sich darbietet, wird dieser erst unmittelbar seinem Wesen gemäß ihr Ausleger. Die Metaphysik des Seins oder des Wirklichen hat also ihren Schlüssel nur im Geiste des Menschen, und abgesehen von diesem und seinem Beobachten und Denken, ist die Welt durch sich selbst selbst schlechthin unverständlich. Dieß entspricht auch der Uranordnung Gottes, nach welcher der Mensch die Dinge zu verstehen und zu benennen, d. h. von den Dingen, die Gott ihm vorführt, auszusprechen hat, was sie sind. Seitdem aber durch die Gott-entfremdung in der Sünde, das Licht im Menschen (Math. 6, 23.) finster geworden und der Mensch vom Herrn der Natur zu ihrem Knecht und Unterthan herabgesetzt ist, ist auch die Fähigkeit des Menschengenisses Interpret der Welt zu sein verkümmert, ja theilweise aufgehoben. Indem er aber deffenungeachtet die Weltauslegung von verschiedenen sogenannten Standpunkten, bald so, bald anders versucht d. h. philosophische Systeme

erzeugt, greift er eben so oft fehl und verwickelt sich, wie dieß die Geschichte der Philosophie beweist, in Irrthümer der verschiedensten Art. Weit entfernt also, daß die Theologie der Philosophie bedürfen sollte, finde vielmehr das umgekehrte Verhältniß statt. Die Philosophie habe die Hülfe der Theologie in Anspruch zu nehmen, um überhaupt auf den Weg der Wahrheit zu gelangen. Denn nur die Theologie bewege sich in der Region der sich selbst persönlich aussprechenden Wahrheit.

Diese Beweisführung übersieht indessen ein Zweifaches. Der Satz: die Philosophie ist für die Theologie unentbehrlich, hat erstens gar nicht den Sinn, den diese Argumentation in ihn hineinlegt. Er soll gar nicht sagen, daß die Theologie genöthigt sei, die positiv einhaltlichen Prinzipien und Behauptungen der philosophischen Systeme bei ihren Entwicklungen zu verwenden, so daß sie also z. B. den christlichen Dogmen einen Platonischen, Aristotelischen, Schellingschen oder Hegelschen Unterbau zu geben hätte. Vielmehr gilt in dieser Beziehung allerdings aufs Stärkste die Warnung des Apostels Col. 2, 8.: Sehet zu, daß Niemand euch beraube durch die Philosophie nach der Menschen Lehren und nach der Welt Sagen und nicht nach Christo. Die Theologie, in so fern sie, die höchste Bethätigung des Geistes erlöster Persönlichkeiten darzustellen hat, kann diese Bethätigung nur als durch sich selbst begründet aufzeigen, nie aber durch etwas Untergeordnetes, aus der Sphäre der Natur oder der natürlichen Geschichte der Menschheit Entnommenes. Die Philosophie aber, so lange sie abseht vom Werke der Erlösung, hat es nur mit diesen untergeordneten Entwicklungen zu thun. Sieht sie aber von jenem Werke nicht ab, sondern nimmt es in ihre Weltauslegung auf, so muß sie zu dem Geständniß sich verstehen, ihr Licht von der Theologie empfangen zu haben. Die Philosophie kann daher in der That nie die Stellung gewinnen, die ihr Lessing anweist, wenn er sie als Magd der Theologie das Licht voran tragen läßt. Vielmehr geht die Theologie angestrahlt und durchdrungen von dem ewigen Licht der Offenbarung selbstleuchtend wie der hononische Stein, ihren eignen Weg, und bedarf keines Lucifer, der ihr voranginge. Die Unentbehrlichkeit der Philosophie für die Theologie, wird aber von uns auch nur in dem Sinne behauptet, daß letztere, als Wissenschaft des Geistes die allgemeinen und ewigen Urweisen und Urformen, die für alles Erkennen gelten, nicht verlängnen darf. Sie hat sich deßhalb in die Denkarbeit und Denkfähigkeit zu vertiefen, welche seit Jahrtausenden von den welthistorischen

Kulturvölkern betrieben, in denselben eine Continuität der Bildung und des Weltbewußtseins hervorgerufen haben. In diese aber muß die Theologie sich hineinstellen, wenn sie ihre Aufgabe soll lösen können. — Dieß war das erste, mehr äußerliche Mißverständniß jener Argumentation gegen die Unentbehrlichkeit der Philosophie für die Theologie. Das Andere aber, mehr Innerliche, was jene Argumentation übersieht, besteht in Folgendem: die Heils-Offenbarung Gottes, indem sie in ihrem Wort und Geist an den Menschengestalt herantritt, um in seinen Willen und Verstand einzugehen, hebt bei diesem Vorgange das erschaffene Erkenntnißwesen dieses Geistes nicht auf. Vielmehr bedient sie sich desselben für ihren Zweck und tritt daher menschlich sprechend d. h. Denkformen erzeugend auf. Hieraus erklärt es sich, daß in der Urkunde der Offenbarung die vorherrschend lehrhaften Bestandtheile von metaphysischen, psychologischen und ethischen Kategorien ganz durchzogen sind. Dieß gilt besonders von dem neuen Testamente, dessen Sprache zugleich diejenige ist, in welcher zuerst die katholische oder so zu sagen ökumenische Denkarbeit für die wissenschaftliche Bildung aller folgenden Jahrhunderte ist unternommen worden. Die Geschichte der Dogmen, wie des kirchlichen Lehrsystems zeigt uns daher zu allen Zeiten die Erscheinung der Komplizität der dogmatisch-theologischen mit der philosophischen Sprache. Wollte man daher, — und es giebt dazu neueste Ansätze, — der Theologie den Rath geben, die profane Metaphysik gänzlich zu ignoriren, so würde dieser Rath sich als ganz unausführbar erweisen. Denn um ihn auszuführen, müßte man die ganze bisherige Dogmen-Entwicklung als ungeschehen betrachten, weil diese aus der gemischten Ehe der Theologie und Philosophie entstanden ist. Sodann aber müßte man auch eine völlig neue theologische Sprache schaffen. Diese indessen dürfte wiederum keine bloße Repetition der biblischen Aussprüche sein; denn die in jenen enthaltenen Dogmenkerne haben sich schon längst weiter entwickelt und das dürfte man nicht aufopfern. Woher aber wollte man bei dieser Sachlage überhaupt wohl den Stoff zu einer neuen theologischen Sprache entnehmen? Um der gegenwärtigen Welt nicht ganz unverständlich zu bleiben, müßte man sich doch wieder an die Sprache der allgemeinen Bildung wenden. Damit aber fiel man abermals unrettbar der Philosophie in die Arme.

Ferner freilich wird von der Ansicht, welche die Entbehrlichkeit der Philosophie für die kirchliche Wissenschaft behauptet, dieß geltend gemacht, daß die Theologie sich in einer von dem Licht der Heilswahrheit durchstrahl-

ten Region bewegt, während die Philosophie in dem Dunkel dieser Welt und der Gottentfremdung des erkennenden Geistes irrend umhertappt. Dieß Argument aber besäße nur in dem Fall wirkliche Beweiskraft, wenn Philosophie und Theologie sich in der That zu einander verhielten, wie absoluter Irrthum zu absoluter Wahrheit. Dem ist aber nicht also! Vielmehr hat die Philosophie, der Erscheinung des geistbegründeten Als der Wirklichkeit gegenüber, während ihrer mehrtausendjährigen Anstrengung die Region der „ewigen Wahrheiten“, wie Leibniz sie nennt, immer heller und deutlicher herausgearbeitet. Diese aber, im göttlichen Schöpferverstande ruhend, müssen sich dem zwar Gott entfremdeten aber zum Bewußtsein seiner selbst und der Außenwelt durchdringenden Menschengeniste darum nothwendig erschließen, weil derselbe nur als in dieser Region sich bewegend zum Bewußtsein und Denken durchzudringen vermag. Das ist der Sinn jenes treffenden Ausspruchs eines großen Theosophen unsrer Zeit: *cogitor ergo cogito*. In dieser Region, werden nicht sowohl die Naturgesetze als die Geistesgesetze, es wird die Geistesmacht im Wirklichen, die so zu sagen pneumatiche Qualität dieses Wirklichen erkannt. Wer wollte es z. B. wagen die alldurchdringende Gültigkeit der mathematischen Wahrheiten, der Grundbegriffe von Gesetz und Kraft, Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Gliederung, Gattung, Artung, Zusammenhang u. s. w. in Abrede zu stellen? Sehe es wohl irgend eine Wissenschaft, auch die Theologie mit eingeschlossen, ohne und außerhalb dieser Grundbegriffe? Gewiß nicht! Es ist also klar, daß die Theologie, selbst wenn sie den Akt der Losagung von der Philosophie mit vorsätzlicher Gewalt ausführen wollte, mittelst dieser *desortio malitiosa* ihre Scheidung von jener nicht bewirken könnte. Die verstoßene Gefährtin würde ihr dennoch nahe bleiben, und ihr stetig zuflüstern: *denkst du überhaupt noch als Wissenschaft, Theologie, so bist du mein und ich bin dein* *).

*) Die im Obigen behauptete allgemeine Gültigkeit der metaphysischen Kategorien ruht allerdings auf der speculativen Voraussetzung, daß das Allgemeine (Idee, schöpferischer Gedanke, Gattung) realistisch anzusehen und die Macht sei, durch Selbstunterscheidung oder Selbstvervielfältigung das Einzelne als Ausdruck seines Gehaltes zu setzen. Dadurch aber wird die entgegengesetzte Annahme, daß das Allgemeine sei's durch bloß subjectives Zusammendenken (formaler Nominalismus) oder durch ursprüngliche Zusammenordnung aus dem Einzelnen (Atom, materieller Theil, Glied eines Organismus) hervorgehe, verworfen. Geht man nehmlich von der Voraussetzung aus, daß die Welt oder die Gesamtheit des Wirklichen aus dem Geiste sei, so ist der Idealismus das einzig mögliche System, die einzig geistvolle

Im Uebrigen bekennen wir gern mit den gläubigen Verächtern der Philosophie, daß diese, wenn sie ihr eigenes Interesse richtig verstünde, das Licht der Heilsoffenbarung in Anspruch zu nehmen hätte. Denn nur mittelst dieses Lichtes kann sie ihr Ziel erreichen und wirklich die Offenbarung des Geistes und der Vernunft in allem Sein und Geschehen erkennen. Wenn dagegen die Philosophie ohne dieses Licht hofft auskommen zu kön-

Weltanschauung. Macht man dagegen das Einzelne, in seiner innerlich getrennten Vielheit und äußeren Anhäufung zum absolut Ersten, so entsteht daraus die schlechthin geistlose Weltanschauung. Diese vermag als solche das objectiv Allgemeine, Cohäsion, Crystallisation, Organismus, (kosmisches System; weiter selbst: Volk und Staat) nicht begreiflich zu machen. Denn das Einzelne als das in sich geschiedene Viele festgehalten, hat ja durchaus keine Fähigkeit Allgemeines aus sich zu erzeugen. Schreibt man ihm diese Fähigkeit dennoch zu, d. h. stattet man es mit ursprünglichen Attractions- Cohäsions- und Organisationskräften aus, oder läßt man aus einer ursprünglichen Zusammenordnung des qualitativ verschiedenen Vielen alles real Allgemeine entstehen, so verfällt man gedankenloser Weise in das Gegentheil der eigenen Ansicht und macht dennoch das Allgemeine — die ursprüngliche Zusammenordnung selbst als reale Macht — zum Ersten. Dieser Widerspruch beweist, daß der philosophirende Geist des Menschen, weil er dieß ist, durch innere Nothwendigkeit dazu gedrängt wird, beim Denken über die von ihm unabhängige Wirklichkeit, derselben eine geistige Qualität zuzuschreiben. Von jedem Philosophen aber darf man fordern, daß er sich dieser Nothwendigkeit bewußt werde und daß es ihm nicht bloß unbewußt widerfahre, dieser Nothwendigkeit zu unterliegen. Ein solches Widerfahrniß aber zeigt sich z. B. auf merkwürdige Weise in der Herbart'schen, sonst so überaus scharfsinnigen Speculation. Denn nachdem hier Alles, was Allgemeinbegriff, Idee, Gattung, Verknüpfung, — ja auf dem sittlichen Gebiete, Gemeingeist, Volksgeist genannt wird, in der Bedeutung eines ursprünglich mächtigen Allgemeinen kritisch vernichtet worden, wird nun der Versuch gemacht, mittelst zufälliger Ansichten und Hypothesen eine ursprüngliche Zusammenstellung der vielen Einzelnen zu finden, aus welcher die verschiedenen Erscheinungen der Verknüpfung und Verbundenheit in Natur und Geschichte etwa begriffen werden könnten. Hiermit aber verwandelt sich der reale Nominalismus oder Singularismus des Systems wieder in einen Idealrealismus, da ja jene ursprüngliche Zusammenstellung des Einzelrealen, wenn sie als wirkliches Sein und Geschehen die Welterscheinung erklärt, auf eine geistig Allgemeines als das Erste zurückgeht, wovon die Hypothese des Denkers nur die Abspiegelung ist. — Der geistleugnende aber doch noch dynamische Materialismus der Naturwissenschaft erliegt aber mit noch tieferer Unbewußtheit demselben eben dargelegten Widerspruch im Denken. Denn indem er, wie er muß, die Materie, sein Urwesen von anziehenden, bildenden, entwickelnden, ja Gedanken erzeugenden Kräften durchdrungen und bewegt erkennt oder wie ein berühmter Naturforscher der Gegenwart sagt, die Materie personifizirt, damit aber den Geist leugnet, begegnet ihm das Äußerste von Gedankenlosigkeit dabei, daß er das Nichtsein des Organs behauptet, mittelst dessen ihm jene Qualitäten der Materie offenbar werden. In diesem Benehmen gleicht darum der dynamische Materialist einem wirklich sehenden und hörenden Menschen, der von dem Dasein seines Auges und Ohres nichts weiß und wissen will.

nen und die geschichtliche Offenbarung, insbesondere die Menschwerdung Gottes in Christo und die Ausgießung des Geistes entweder nicht in den Zusammenhang ihrer Darstellung aufnimmt, oder den Offenbarungsgehalt alterirt und undeutet, so arbeitet sie unfehlbar dem Materialismus oder derjenigen Weltanschauung in die Hände, die, wie verschieden sie sich auch sonst aussprechen mag, doch immer alles Geistige als Phänomen und Produkt der Natur oder des Nichtgeistigen hinstellt und dieses so zum Grunde und Herrn der Welt macht. Ohne innige Gemeinschaft mit der Offenbarung Gottes in der Geschichte, nicht gehalten und getragen vom Geiste der Erlösung, welche zugleich Naturbefreiung ist, fällt aber der Geist des Menschen auch bei dem idealsten Schwunge der philosophischen Spekulation in die Macht der Natur zurück. Dieß beweist schon die Geschichte der Systeme des Alterthums, vor allem aber die Geschichte der idealistischen Systeme in Deutschland von Kant bis Hegel aufs Deutlichste. So sehr wir nun auch der Philosophie diese heilige Geisteserleuchtung wünschen, so möchten wir doch auch zum Schluß dieser Betrachtung den gläubigen Verächtern der Philosophie die dringende Mahnung zurufen, von ihrem Wege umzukehren. Denn nur wenn die Theologie als höchste Geisteswissenschaft die logisch-metaphysische Denkarbeit mit den Philosophen theilt und so das allgemeine Wissen und Erkennen ihrer Zeit weiter fördert, wird sie sich jenen universellen Geistesblick der Bildung erhalten, der nicht nur die kirchlichen, sondern auch die politischen und socialen Entwicklungen der Zeit richtig würdigt. Dann erst wird die Theologie alles rohe und unreife, recht eigentlich ungebildete Geschrei nach Fortschritt, mag es aus der Nähe oder Ferne ertönen, ruhig an sich vorübergehen lassen können, weil sie dann weiß, daß sie mit ihrer Arbeit bereits innerhalb des gottgesegneten Fortschritts steht.

Zur Theologie der Psalmen.

von

Prof. Dr. J. F. Karp.

Die Grundlage für die gesammte sittlich-religiöse Entwicklung unter dem alten Bunde bildet die Thorah oder das Gesetz Mose's mit seiner vergangenheitsgeschichtlichen Grundlegung und seiner gegenwartsgeschichtlichen Einrahmung. Die in der Thorah niedergelegte Kunde von den urgeschichtlichen Wegen und Thaten Gottes unter den Vätern und Ahnen des israelitischen Volkes, von seinen gesetzlichen Forderungen an dieselben, und den prophetischen Verheißungen und Drohungen für dieselben, sollte auch ihren Nachkommen als stetige Norm und Quelle für ihr sittliches Thun und Lassen, ihr religiöses Wissen, Glauben und Hoffen dienen. Aber die Nachkommen sollten während des Fortgangs ihrer Geschichte nicht auf das Maß von Erkenntniß und Einsicht in den Heilswillen und die Heilsabsichten Gottes beschränkt bleiben, das ihren Vätern im Anfange der Heilsgeschichte genügt hatte. Mit der fortschreitenden Heilsgeschichte sollte auch die Heilerkenntniß wachsen, der Glaube sich vergewissern, die Hoffnung extensiv sich erweitern und intensiv sich verdichten. Diese weitere Entwicklung vollzieht sich objectiv unter fortgesetzter Einwirkung göttlicher That- und Wortbezeugung, von der einerseits die prophetischen und später die priesterlich-prophetischen Geschichtsbücher, und andererseits die prophetischen Weissagungsbücher Kunde geben; — sie vollzieht sich aber auch subjectiv durch die eigene sinnende Betrachtung der Wege Gottes in Natur und Geschichte, durch die Erwägung der mancherlei göttlichen Führungen im Volks- und Einzelleben, durch die Auseinanderlegung sowohl der Gefühle und Empfin-

dungen, welche dieselben in der Seele des frommen Dichters erwecken, als der Erfahrungen und Erkenntnisse, welche der Verstand des frommen Denkers daraus abstrahirt, endlich durch die Versuche, die dabei sich darbietenden Räthsel des Menschenlebens zu lösen. Die Denkmäler dieser subjectiven Entwicklung des religiösen Lebens und Erkennens liegen in der Lied- und Spruchdichtung des alten Testaments vor.

Freilich ist der Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Literatur des alten Testaments kein absolut durchgreifender. Auch jene entbehrt nicht gänzlich des subjectiven, und diese nicht unbedingt des objectiven Momentes. Auch die objectivste, d. h. am meisten unmittelbar göttliche Belehrung im Alten Testament, wie sie, von der Thorah abgesehen, in den Weissagungsschriften der Propheten uns vorliegt, trägt doch mehrfach auch subjectiven Charakter an sich, — formell nicht nur, insofern sie in der dem Propheten individuell-eigenthümlichen Sprach-, Ausdrucks-, und Auffassungsweise hervortritt, sondern auch materiell, insofern die nothwendige Auswahl, Begrenzung und Vereinfachung der aus der Fülle des göttlichen Allwissens dem Propheten zufließenden Belehrung bedingt ist durch dessen individuelle Geistesrichtung und dessen jedesmalige Situation, Stimmung und Erregung. So sind andererseits auch die schriftstellerischen Producte subjectiven Empfindens, Denkens und Reflectirens seitens der heiligen Autoren nicht ohne objectiv-göttlichen Halt, Basis und Norm, insofern dasselbe von dem Wissen um die objectiven Thaten, Wege und Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte, in Gesetz und Weissagung ausgeht und von diesem Wissen beseelt, beherrscht und geleitet wird, wenn es den dadurch erregten Gefühlen sich hingiebt, ihren Inhalt weiter zu entfalten, ein volleres Verständnis derselben zu ermitteln und die dabei hervortretenden Widersprüche und Probleme zu lösen unternimmt.

Auch ist der angegebene Unterschied zwischen den beiderlei heiligen Schriften nicht so durchgreifend und ausschließlich zu fassen, als ob etwa in den Schriften der objectiven heiligen Literatur, wenn sie entweder als Geschichtsschreibung die göttlichen Führungen des erwählten Volkes vorführen, oder wenn sie als prophetische Belehrung der Gegenwart das Verständnis über sich selbst aus der Vergangenheit und Zukunft der Heilsgeschichte eröffnen, keinerlei Kundgebung subjectiver Empfindung oder Reflexion erwartet werden könne oder dürfe, — und umgekehrt in der heiligen Spruch- und Liederdichtung jedes Hinzutreten neuer objectiver Offenbarung gänzlich

ausgeschlossen sei. Wie in den prophetischen Weissagungsschriften sich auch ihrische, psalmartige Gefühlsergüsse, in welchen der Prophet seiner durch das objectiv Verkündigte aufgeregten subjectiven Empfindung Ausdruck giebt, finden können und wirklich sich finden, so kann auch in der Lied- und Spruchdichtung, wo der Dichter ex professo nur seinen Gefühlen, Empfindungen und Reflexionen sich hingeben will, doch auch ein Blick unmittelbarer göttlicher Offenbarung in seine Seele hineinleuchten und ihm ein neues, objectives Moment fortschreitender Heils-Erkenntnis darreichen.

Aber nichts desto weniger bleibt doch die Unterscheidung von objectiver und subjectiver Offenbarungsliteratur in ihrem vollen Rechte; — denn a potiori fit denominatio.

Wir vindiciren unbedenklich auch den literarischen Erzeugnissen subjectiver Religions- und Heilserkenntnis im alten Testamente den Charakter nicht nur der heiligen, sondern auch der Offenbarungsliteratur, wenigstens sensu latiori. Auch wo sie, ihrer eigenthümlichen Aufgabe und Tendenz zufolge, ohne Hinzubringung neuer Offenbarungselemente nur den bereits vorhandenen göttlichen Offenbarungsgesamtgehalt auf sich einwirken lassen und ihn mit ihren Erfahrungen über Natur, Geschichte und Menschenleben in Einklang zu bringen trachten, sind sie heilig ihrem Ursprunge nach, als von heiligen, gottesleuchteten Autoren abgefaßt, heilig durch ihre Motive und Tendenzen, heilig durch ihre Bestimmung zu authentischen Zeugnissen von dem Maße, dem Umfange und der Tiefe der Religionserkenntnis und Heilsaneignung unter den Frommen des alten Bundes nicht nur, sondern auch für den Christen noch als musterergültige Beispiele geistlicher Uebung in der Gottseligkeit und geistlichen Ringens und Kämpfens unter den Freuden und Leiden, Anfechtungen und Heimfuchungen des irdischen Lebens, — heilig endlich durch ihre factisch vorliegende, unter göttlicher Aufsicht und Mitwirkung vollzogene organische Eingliederung in den Gesamtcomplex der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden. Und auch als Offenbarungsschriften mögen wir sie bezeichnen, nicht nur weil und insofern sie doch auch einzelne Momente objectiver göttlicher Offenbarung enthalten mögen, sondern auch weil sie, unter dem Lichte und der Zucht des göttlichen Geistes entstanden, und durch ihre Aufnahme in den Kanon der heiligen Schrift alten Bundes für die geistliche Erbauung nicht allein der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen Gemeinde bestimmt, uns offenbaren, wie im Reiche Gottes unter den mannigfachen Lagen und Zuständen des Lebens

gottgefällig gebetet, gelobt, gedankt und geglaubt, meditirt und reflectirt, geistlich gekämpft, gerungen und gesiegt werden soll.

Was nun einerseits die Unterscheidung und Heraushebung, so wie andererseits die dogmatisch-heilsgeschichtliche Verwerthung des etwaigen objectiven Offenbarungsgehaltes in diesen durch Inhalt und Form sich im Allgemeinen als Producte bloß subjectiver Religiosität kennzeichnender Schriften betrifft, so wird bei ersterer die wissenschaftlich-gläubige Forschung allerdings mehrfach schwanken und auch irren können, aber doch auch hier bei gewissenhafter und unbefangener Prüfung und Erwägung zu mehr oder minder sichern Resultaten zu gelangen im Stande sein. Bei letzterer aber wird nicht nur wie bei allen alttestamentlichen Offenbarungsmomenten die noch unfertige, weil noch in pädagogisch-fortschreitendem Entwicklungs-gange begriffene Gestaltung und Begrenzung mit in Rechnung zu bringen sein, sondern auch hier, eben wegen der durch die subjective Fassung und Einrahmung bedingten größern Unsicherheit des Resultates der Forschung größere Vorsicht und Zurückhaltung zu beobachten sein.

Was aber weiter die oben prädicirte Mustergültigkeit der in diesen Schriften vorliegenden Beispiele subjectiv-religiöser Geistesthätigkeit betrifft, so werden dieselben freilich nicht nach allen Seiten hin, ohne alle weitere Sichtung und Prüfung, ohne alle Umsehung aus dem alttestamentlichen in den neutestamentlichen Geist, als maßgebend auch für das evangelisch-christliche Bewußtsein gelten können. Der ungeheure Fortschritt, den die Heilsgeschichte und mit ihr die Heilserkenntniß durch den Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von Mose zu Christo, von den Propheten zu den Aposteln gemacht, darf natürlich nicht unbeachtet gelassen werden. Die gepriesene Mustergültigkeit der religiösen Gottes-, Welt- und Selbstschauung in jenen Schriften wird sich daher in manchen Fällen, wo das Gesetz dem Evangelium, das Stückwerk dem Vollkommenen, das unsichere Ringen nach der Wahrheit dem sichern Besitze derselben gewichen ist, mehr auf Form und Tendenz, als auf Inhalt und Resultat des dort Vorliegenden beziehen müssen. Aber auch dieses beschränkte, und durch die eigene evangelische Einsicht zu sichtende und zu begrenzende Maß von Mustergültigkeit ist immer noch gar hoch anzuschlagen, — um so höher, als das neue Testament bei seinem entschieden objectiven Lehrcharakter keine Schriften darbietet, die wie jene ex professo das subjective Ringen nach Aneignung, Fruchtbarmachung und Verarbeitung des Offenbarungsgehaltes

uns exemplificirend vor Augen stellen, — keine, die auf evangelischem Gebiete und im evangelischem Geiste das leisten, was jene auf geschlichem Gebiete und im geschlichen Geiste so viel- und allseitig geleistet haben.

Unter jenen Denkmälern alttestamentlicher Frömmigkeit und Heilsaneignung nimmt der Psalter eine schon wegen des Reichthums, der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der darin zusammengefaßten Lieder, in denen alle oben erwähnten Bestrebungen und Entwicklungen, Mustergültigkeiten und Unzulänglichkeiten der subjectiven alttestamentlichen Religiosität unter den mannigfachen Gesichtspuncten, Anlässen und Tendenzen zum Ausdruck kommen, eine hervorragende Stellung ein. Eine klare Erkenntniß und sichere Würdigung der im Psalter vorliegenden heilsgeschichtlichen, religiösen und ethischen Anschauungen wird daher ein um so größeres Bedürfniß, je entschiedener man, und mit vollem Rechte, den Psalter zu allen Zeiten als das tägliche Gebet- und Übungsbuch auch für den Christen gepriesen und benutzt hat, und auch fortan preisen und benutzen wird.

Dieser Aufgabe hier allseitig genügen zu wollen, kann begreiflich nicht unsere Absicht sein. Nur einige der hervorragendsten und auffälligsten oder bedenklichst erscheinenden Momente sollen hier näher ins Auge gefaßt und beleuchtet werden. Nach der heilsgeschichtlichen Seite hin beabsichtigen wir den messianischen Gehalt, nach der religiös-ethischen Seite hin aber die Vergeltungslehre, die Selbstgerechtigkeitsäußerungen und die anstößigen Imprecationen der Psalmen zur Betrachtung, Erläuterung und Würdigung herbeizuziehen.

I. Der messianische Gehalt in den Psalmen.

Man unterscheidet typisch-messianische und prophetisch-messianische Psalmen. Letztere bieten directe Weissagungen über die durch 2. Sam. 7, 12 ff. in Aussicht gestellte Vollendung des theokratischen Königthums in der Person des künftigen Messias dar. Erstere dagegen sind zunächst und ex professo nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart gerichtet, nicht auf den künftigen Heilsvollender, sondern auf eine der Gegenwart angehörige heilsgeschichtliche Persönlichkeit, insonderheit auf einen bestimmten theokratischen König aus dem Hause Davids. Indem der Dichter hier die in-

dividuell-historischen Erlebnisse, Situationen, Empfindungen und Entschlüsse einer solchen Persönlichkeit schildert, gewinnen seine Worte öfter zugleich eine messianische Bezüglichkeit vermöge der heilsgeschichtlichen Stellung dieser Persönlichkeit, durch welche sie in Situationen gebracht ist, die *mutatis mutandis* mit innerer Nothwendigkeit in dem Leben und Wirken des künftigen Heilsvollenders, der als solcher auch ihre heilsgeschichtliche Stellung und Aufgabe zur Vollen dung bringt, in verklärter Gestalt und erhöhter Potenz sich wiederholen. Es ist möglich, daß dem heiligen Dichter selbst schon diese vorbildlich-messianische Bezüglichkeit seiner Worte zum Bewußtsein gekommen ist; — und dieß wird namentlich da der Fall sein, wo er Situationen aus dem Leben und Wirken, oder der Stellung und Aufgabe jener zeitgeschichtlichen Persönlichkeit schildert, die er selbst schon aus den bisherigen Verheißungen, insonderheit aus 2. Sam. 7, als vorbildlich d. h. als wesentlich heilsgeschichtlich erkennen konnte; — aber auch dann ist der Psalm kein prophetischer, sondern ein typischer, weil er das zukunfts geschichtliche Urbild nur in und mit dem zeitgeschichtlichen Vorbilde schaut, und ersteres von legerem noch nicht mit klarem und sicherem Bewußtsein abgelöst und isolirt hat, so daß Alles und Jedes, was er sagt, mit den Zuständen des Vorbildes, nicht aber auch ebenso mit denen des Urbildes quadritt. Andererseits ist es aber auch möglich, daß die messianische Bezüglichkeit seiner Worte dem Dichter selbst noch nicht, sondern erst den spätern Lesern zum Bewußtsein kommt und kommen konnte, weil der Fortschritt der prophetischen Weissagung damals noch nicht, sondern erst später die Mittel und Substrate für diese Erkenntniß darbot. Nichts desto weniger aber ist die dem Dichter selbst noch latente und erst dem spätern Leser erkennbare messianische Bezüglichkeit seiner Worte als von Anfang an denselben immanent, weil wenn auch nicht von Dichter selbst, so doch vom Geiste Gottes, unter dessen Anregung und Aufsicht er dichtete, intendirt anzusehen.

So richtig aber an sich die Unterscheidung zwischen typischen und prophetischen Psalmen auch ist, und so sehr auch diese Unterschiedlichkeit als eine wesentliche und begrifflich wohl zu fixirende festzuhalten ist, so ist doch andererseits auch die innere Verwandtschaft derselben, ihre gemeinsame Basis und Tendenz nicht zu verkennen. Denn nicht nur wohnt, wie oben gezeigt wurde, auch den zeitgeschichtlich-typischen Psalmen eine prophetische Tendenz inne, sondern auch die zukunfts geschichtlich-prophetischen Psalmen können, was schon durch ihren Psalmencharakter als vorherrschend subjectiv-religiöser

Poesie bedingt ist, des typischen Momentes nicht völlig entbehren, in dem wenigstens ihr Ausgangspunkt und ihre Grundlage typische sein müssen. Ohne das Vorhandensein der typischen Grundlage und ohne die prophetische Anregung, die er von daher erhalten, würde auch der Sänger eines solchen Psalms nicht zu seinem prophetischen Resultate gelangt sein. Er hat das Urbild vom Typus abgelöst, aber der Typus hat doch seinem Geiste die Richtung auf das Urbild und die von ihm erfaßte Seite desselben gegeben. Zum rechten Verständniß dessen, was über das Urbild gezeuigt wird, ist also auch hier der typische Ausgangspunkt und die typische Grundlage wohl zu würdigen.

Eben wegen dieser innern, wesentlichen Verwandtschaft beider ist der Gegensatz typischer und prophetischer Psalmen kein ausschließlicher, sondern vielmehr ein flüssiger. Es kann auch Psalmen geben, und es giebt solche, die von Haus aus typische sind, bei denen aber nichts destoweniger die Zustände, Aussichten und Hoffnungen der Gegenwart im Lichte der zukünftigen Vollen dungzeit vorgeführt werden, ohne daß damit die Ablösung des Urbildes vom Vorbilde schon vollzogen wäre. Können wir diese als Mittelstufen und als Uebergänge von den typischen zu den eigentlich prophetischen ansehen, so giebt es andererseits auch solche, die sich gewissermaßen als Vorstufen zu denjenigen ansehen lassen, welche im strengern und eigentlicherm Sinne den Namen der typischen verdienen. Wir meinen nämlich solche, die man nur dann als typische bezeichnen kann, wenn man diesen Begriff, der im strengern Sinne nur auf heilsgeschichtlich nothwendige Stellungen, Situationen und Erlebnisse anwendbar ist (weil nur deren Wiederholung im Leben des Urbildes eine nothwendige ist), so weit abschwächt oder erweitert, daß er auch das Zufällige und Unwesentliche in den heilsgeschichtlichen Entwicklungen, sofern es nur im Leben des Urbildes in analogen Erscheinungen sich wiederholt, umfassen kann. Die nähere Beschreibung und Begrenzung dieser Mittel- und Vorstufen wird sich indeß füglich bei der speciellen Beleuchtung derjenigen Psalmen, die wir dahin zählen zu müssen glauben, darthun lassen.

Die Erkenntniß und Ausscheidung der messianisch-bezüglichen Psalmen hat schon das neue Testament durch häufige Citationen aus denselben und Anwendung ihrer Aussagen und Schilderungen auf die Person, das Leben und Wirken des Erlösers uns erleichtert; und es möchten nur wenige Stellen von naheliegender messianischer Bezüglichkeit im Psalter sich finden, die

nicht schon das neue Testament hervorgehoben und als solche verwertet hat.

Fassen wir diese Psalmen näher in's Auge, so stellt sich sofort durch ihren Inhalt eine durchgreifende Zweitheiligkeit derselben heraus: sie sind entweder messianische Herrlichkeitspsalmen, oder aber messianische-Leidenspsalmen. Nur bei den erstern ist heutzutage noch Streit darüber, ob und wie weit sie bloß zeitgeschichtlich-typisch oder aber zukunfts geschichtlich-prophetisch zu fassen seien. Achten wir dann ferner auf den typischen Ausgangspunkt derselben, der ja auch bei den direct- und ausschließlich prophetischen Psalmen vorauszuweisen ist, so ist derselbe entweder ein spezifisch-theokratischer und dann ausnahmslos in der Herrscher- und Siegerstellung des theokratisch-davidischen Königthums gegeben, dessen typische Bedeutung und Tendenz in 2. Sam. 7, 12 ff. als göttliche Offenbarung bereits vorlag, und dahin gehören Ps. 2. 16. 45. 72. 110; — oder er ist ein allgemein-menschlicher, und dann in der durch die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes bedingten Herrscherstellung desselben über die gesammte Naturwelt gegeben, zu deren heilsgeschichtlicher Verwerthung die Schöpfungsgeschichte (namentlich Gen. 1, 26 ff.) in Verbindung mit der Sündenfallsgeschichte (besonders Gen. 3, 17—19 vgl. R. 5, 29) Anlaß und Antrieb geben konnte. Zu diese Kategorie gehört nur ein Psalm, nämlich der achte. Die messianisch-bezüglichen Leidenspsalmen (Ps. 22. 40. 41. 69) sind dagegen zugestandener Maßen sämmtlich nur typische (aus Gründen, die später erörtert werden sollen). Auch hat die bei den messianischen Herrlichkeitspsalmen so wesentliche und durchgreifende Unterscheidung des spezifisch-theokratischen und des allgemein-menschlichen Ausgangspunktes bei ihnen mehr oder minder ihre charakteristische Bedeutung verloren, da die Leidensfähigkeit und Leidensnwendigkeit ein allgemein-menschliches und nicht ein spezifisch-theokratisches Attribut ist. Nichts desto weniger sind sie dennoch, wenigstens den Ueberschriften zufolge, Schilderungen der persönlichen Leidenserlebnisse und Leidenszustände Davids, und gewinnen, weil diese eben gerade durch die königliche Berufung und Stellung dieses Anfängers und Begründers des theokratischen Königthums bedingt und herbeigeführt sind, dadurch doch eine besonders significante und beziehungsreiche typische Bedeutung.

Die stärksten und entschiedensten Ansprüche auf die Geltung eines direct-messianischen hat unter den messianischen **Herrlichkeitspsalmen** ohne Zweifel

Psalm 110,

der uns einen theokratischen Weltherrscher schildert, in welchem Königthum und Priesterthum nach der Weise Melchisedeks vereinigt ist. Bei ihm sind die Merkmale eines eigentlich und ausschließlich prophetischen Psalms so überwältigend und zwingend, daß nur ein über alles Gebühr nachhaltiges Vorurtheil ihm diesen Charakter absprechen kann. Ein gewisses Maß von Berechtigung zu einem solchen Vorurtheil dürfen wir zwar, wie bei allen, so auch bei diesem Psalm, anerkennen, — eben weil die Psalmen ex professo der subjectiv-religiösen Literatur angehören, und daher nur verhältnißmäßig selten und ausnahmsweise objectiv-prophetische Verheißung in ihnen zu erwarten ist. Aber so weit geht diese Berechtigung doch nimmer, daß sie uns nöthige, jedes objectiv-prophetische Element in den Psalmen von vorn herein als unmöglich anzusehen und vorkommenden Falls die Augen vor allen entgegenstehenden, klaren und unabwiesbaren Zeugnissen zu verschließen, oder dieselben durch exegetische Künste zu beseitigen. Und nur so viel Einfluß dürfen wir mit gutem Gewissen diesem allerdings nicht ganz bodenlosen Vorurtheil einräumen, daß dasselbe uns antreibe und verpflichte, um so sorgfältiger und schärfer etwaige entgegenstehende Data zu prüfen.

Bei keinem einzigen Psalm ist die Frage nach der Wichtigkeit der Ueberschrift, die David als Verfasser nennt, so wichtig, und für die Deutung des ganzen Liedes entscheidend, wie hier. Denn schon durch die Beantwortung dieser Frage wird es zur Entscheidung gebracht werden müssen, ob der Inhalt des Psalms zukunfts geschichtlich-prophetisch oder zeitgeschichtlich-typisch zu fassen sei. Letztere Auffassung ist nämlich mit der davidischen Abfassung schlechthin unverträglich. Denn David kann unmöglich, wenn er in Vers 1 mit den Worten beginnt: „Spruch Jehova's zu meinem Herrn“ unter diesem **יהוה** sich selbst gemeint haben; er muß dabei einen andern, von ihm unterschiedlichen König, dem auch er selbst als Unterthan sich unterordnen muß, im Auge gehabt haben, und das kann nur der zukünftige Vollender des theokratischen Königthums, nämlich der **אדני** **ה'.** sogenannte Messias, sein.

Dagegen remonstrirt aber v. Hofmann (Weiss. und Erf. I, 170): „Daraus, daß der König angeredet oder in der dritten Person von ihm

gesprochen wird, folgt weder, daß David den Psalm nicht verfaßt hat, noch auch, daß er in demselben von einem Andern handelt und nicht von sich. Kann es nicht derselbe Fall sein, wie mit Ps. 20, welcher mit einer Anrede an den König beginnt u. s. w.? Der ganze Psalm ist Rede eines einzelnen Israeliten, wie man aus V. 7 sieht*), und doch seiner Ueberschrift nach von David verfaßt. Oder müßten wir die Wette beistimmen, welcher sagt, von David könne derselbe nicht verfaßt sein, wenn er selbst der Gegenstand sein solle? Dann müßte auch ein König kein Kirchengebet um glückliche Führung seines Regimentes verfassen können. So gut aber David Empfindungen über ihn und seine Unternehmungen, wie er sie in einem rechten Israeliten voraussetzen mußte, den angemessenen Ausdruck leihen konnte, ebenso auch den Gedanken über ihn, welche durch sein Verhältniß zu Jehova nothwendig geweckt werden müssen. Hat er jenes in Ps. 20 gethan, so möchte dies in Ps. 110 geschehen sein."

Also zwei Analogien werden uns entgegen gehalten, eine aus dem israelitischen Alterthum, nämlich die Analogie von Ps. 20, und eine aus der christlichen Gegenwart, nämlich die Abfassung eines Kirchengebetes für den Landesherrn durch diesen selbst. Mit beiden sieht es aber mißlich genug aus. Was zunächst die letztgenannte betrifft, so fragen wir, und zwar mit der Zuversicht, eine verneinende Antwort zu erhalten: Ist es dann wirklich üblich, ja ist es auch nur natürlich, passend und schicklich, daß der Landesherr das Kirchengebet für sich selbst auch selbst abfaßt? Wir bezweifeln sogar, daß je ein christlicher Landesherr das gethan hat. Und ist dann Ps. 110 ein Kirchengebet, oder auch nur etwas dem Analoges oder Verwandtes? Ps. 20, der ein Bittgebet des Volkes für seinen König enthält, mag füglich mit dem christlichen Kirchengebet für den Landesherrn verglichen werden, nimmermehr aber der 110. Ps., der auch nicht das Mindeste enthält, das zu einer solchen Vergleichung berechtigen oder veranlassen könnte. Er enthält gar nichts von Bitte oder Gebet, sondern nur, wie sein Eingangswort besagt, einen „Spruch Jehova's" an einen König, als dessen Unterthan der Sänger selbst sich bezeichnet. Und auch die Meinung, daß der Psalm überhaupt zum gottesdienstlichen Gebrauche, oder wie so viele Psalmen vom Dichter zur musikalischen Aufführung bestimmt gewesen, hat

*) In der Verszahl muß ein Druckfehler vorliegen; wahrscheinlich ist Vers 1 gemeint.

weder in der Ueberschrift, noch im Inhalte den mindesten Halt. Der auf eine solche Bestimmung hinweisende terminus לְמַנְצֵחַ , der namentlich den als davidisch bezeichneten Psalmen so geläufig ist und bei ihnen fast regelmäßig wiederkehrt, der auch in der Ueberschrift des 20. Ps. nicht fehlt, wird wenigstens bei unserm Psalm vermißt.

Aber auch die angebliche Analogie des 20. Ps. mit dem 110. zeigt sich bei näherer Prüfung in Allem, worauf es hier ankommt, mehr als Discrepanz, denn als Concordanz. In Ps. 20 bezeugt fast jedes Wort unzweideutig und unabweisbar, daß entweder, was nach dem Inhalte am nächsten liegt, Einer aus dem Volke, der des Volkes Gesinnung gegen den König zum Ausdruck bringt, der Dichter sein müsse, oder aber daß, wenn David der Ueberschrift zufolge ihn verfaßt hat, er nicht in seinem eigenen Namen und Sinne spricht, sondern in des Volkes Sinn und Namen. Der 110. Psalm dagegen enthält, wenn man seinen Inhalt nicht auf David, sondern auf einen Andern, nämlich den Messias, bezieht, auch nicht das Mindeste, was der so unabweisbar sich darbietenden Ansicht entgegentritt, daß der Dichter aus seinem eigenen, und nicht aus des Volkes Sinn und Herzen spreche, wenn er beginnt: „Jehovah sprach zu meinem Herrn.“ Eben deshalb ist auch die davidische Abfassung bei Ps. 20 wenigstens fraglicher als bei Ps. 110. Und wenn wir auch unbedenklich zugeben, daß David in gefährlicher Kriegsdrangsal seine eigenen Wünsche und Gebete für den glücklichen Ausgang des Krieges dem Volke behufs gottesdienstlicher Fürbitte im Tempelcultus, so wie sie in Ps. 20 vorliegen, in den Mund gelegt haben könne; so werden wir uns doch nimmer zu der Ansicht bekennen dürfen, daß David auch seine durch Gottes Verheißung begründeten Hoffnungen und Aussichten auf sieghafte und glorreiche Ausdehnung seiner königlichen Herrschaft dem Volke derart habe in den Mund legen können, daß er ohne Weiteres mit den Worten beginnt: „Spruch Jehova's zu meinem Herrn.“ Denn hätte er in solcher Weise und zu diesem Zwecke sich dem Volke objectiviren wollen, so würde er ohne Zweifel statt des in diesem Zusammenhang sinnlosen, und jedenfalls den Leser unabwendbar irreführenden לְאֹדְנִי , wohl wie in Ps. 2, 2 und 20, 7 לְמַשְׁרִירִי , oder wie in Ps. 21, 2. 8 לְמַלְכִּי gesagt haben.

Allerdings wird man dem Ausspruche v. Hofmanns, daß David „ebensogut, wie er den Empfindungen über ihn und seine Unter-

nehmungen, die er in einem rechten Israeliten voraussetzen mußte, auch den Gedanken über ihn, welche durch sein Verhältniß zu Jehova in einem rechten Israeliten nothwendig geweckt werden mußten, einen angemessenen Ausdruck leihen konnte" — in solcher Fassung und Allgemeinheit, wie er hier vorliegt, Zustimmung nicht verweigern dürfen. Denn in der That, warum sollte er das Eine nicht eben so gut wie das Andere haben thun können? Bei näherer Prüfung findet man indeß bald, daß die hier ponirten Fälle mit den in der Wirklichkeit vorliegenden, und zwar gerade in den Punkten, die hier entscheidend sind, sich nicht decken, und daß die v. H.'s Auffassung drückenden Schwierigkeiten mit gewohntem Geschick und Scharfsinn zwar verhüllt und umgangen, nicht aber beseitigt und überwunden sind. Ich **kann** ja wohl eines Andern mir bekannte Gedanken über mich, eben so gut wenigstens wie eines Andern Empfindungen über mich, in Worte bringen; — aber ich **werde** es nur thun, wenn ein bestimmtes Bedürfnis, eine namhafte Veranlassung, ein förderlicher Zweck mich dazu treibt; — und **wenn** ich's thue, werde ich es **so** thun, daß jeder Hörer oder Leser sofort erkennt, wie es gemeint ist, nämlich daß ich die Empfindungen und Gedanken eines Andern, als die eines Andern, nicht aber meine Gedanken und Empfindungen als die meinigen ausspreche. Den Nachweis, daß diesen beiden Forderungen „eben so gut“ in Ps. 110 entsprochen ist, wie in Ps. 20, hat aber v. Hofmann nicht einmal versucht, geschweige denn geleistet. Hat David den 20. Ps. gedichtet, so ist es schon gleich bei der ersten Zeile jedem Leser unzweifelhaft und gewiß, und diese Gewißheit erhält sich nicht nur, sondern steigert sich noch durch das ganze Lied hindurch, daß David in demselben nicht seine eigenen Gebete und Wünsche als die seinigen, sondern des Volkes Gebete und Wünsche als des Volkes hat in Worte bringen wollen. Hat dagegen David auch den 110. Ps. gedichtet, welcher ohne Weiteres mit den Worten eingeführt ist: „Spruch Jehova's zu meinem Herrn“, so wird der Leser nach allen Gesetzen der Logik und der Sprache zunächst doch gewiß dafür halten müssen, daß David hier von sich aus rede, und diese Auffassung nur dann mit der andern, daß David hier das Volk reden lasse, vertauschen dürfen, wenn im weiteren Verlaufe des Liedes eine bestimmte Aussage, oder wenigstens Andeutung sich findet, daß das Volk redend eingeführt sei. Eine solche findet sich aber im ganzen Psalm von Anfang bis zu Ende nicht. Und wenn es vielleicht beim ersten Blick befremden sollte, wie David außer Jehova noch einen andern Herrn über

sich anerkennen und zur Verherrlichung herbeiziehen könne, so fällt auch dieß Befremden, und mit ihm jeder Schein von Berechtigung oder Veranlassung, einen Andern als von David redend eingeführt zu glauben, mit der Hinweisung darauf, daß allerdings im Bereiche des davidischen Gesichtskreises eine Persönlichkeit zu finden sein könne, der auch David als seinem Herrn sich unterordnen konnte und mußte.

Bei Ps. 20 hatte David aber auch ein leicht zu erkennendes, dringendes Motiv, im Namen des Volkes und für den Gebrauch des Volkes ein Lied zu dichten, während bei Ps. 110 ein solches Motiv weder erkannt noch nachgewiesen werden kann. Ps. 20 will ein Kirchengebet, eine Fürbitte der Gemeinde für ihren König zur Zeit seiner Drangsal sein. Diesem Zwecke würde es nicht entsprochen haben, wenn David in seinem eigenen Namen geredet hätte; es konnte ihm nur entsprochen werden, wenn den durch die Kriegs-Drangsal dem Könige wie dem Volke gleich sehr nahegelegten Bitten und Wünschen ein Ausdruck gegeben wurde, der sie als des Volkes eigene Empfindungen darstellte. Ganz anders liegt es aber beim 110. Psalm. Es handelt sich hier nicht um subjective Empfindungen, Wünsche, Gebete oder Hoffnungen, weder des Königs noch des Volkes; vielmehr enthält der Psalm nur objectiv auf göttlicher Verheißung beruhende Anrede an, und Aussage über den König, wobei sich durchaus nicht absehen läßt, warum der Dichter diese nicht von sich aus hätte verkündigen können und mögen, sondern sie dem Volke in den Mund hätte legen müssen um seinen Zweck zu erreichen, oder besser zu erreichen.

Die früher unzweideutig ausgesprochene Ansicht, daß David nicht nur der Dichter, sondern auch das Object unseres Psalms sei, hat indeß, scheint es, v. Hofmann später ihrem zweiten Theile nach fallen lassen. Er lehrt jetzt (Schriftb. II, 1, 496): „David konnte sich auch von dem Könige unterscheiden und so von ihm sagen und singen, wie im 110. Psalm, ohne seine eigene Person damit zu meinen“. Das Zugeständniß aber, daß die Person des zukünftigen Messias damit gemeint sei, daß also der Psalm nicht bloß typisch-messianisch, sondern prophetisch-messianisch zu deuten ist, verweigert er auch jetzt noch, und behauptet nach wie vor, daß David diesen Psalm eben so wie den 20. „für die Gemeinde gedichtet habe, damit sie an ihm einen Ausdruck dessen besitze, was sie von dem Könige halten solle, welcher auf dem Throne Jehova's sitzt“. „Wir werden es also dabei belassen müssen, daß der 110. Ps., zwar nicht von David, aber auch nicht

von dem, in welchem das Königthum Israels zu seiner Vollendung kommt, sondern von dem Könige Israels handelt, welcher gesiegt hat, wie es die letzten Verse feiern, und welcher schließlich alle seine Feinde zu seinem Fußschemel haben wird."

Wer ist denn nun dieser König, wenn er nicht David, und wenn er nicht der Messias ist? Die Antwort haben wir wohl dem unmittelbar vorangehenden Sage zu entnehmen: „Nur nach dem Maße, als es die Fügung Gottes mit sich bringt, wird er (sc. David) die Herrschaft verwirklicht sehen wollen, welche dem Königthum des heiligen Volkes schließlich zu Theil werden muß. Denn nur begonnen hat dieses Königthum mit ihm, und nur zeitweiliger Inhaber desselben ist er“. Er ist also das theokratische Königthum als Person gedacht, die davidische Dynastie in ihrem jedesmaligen Repräsentanten, der König Israels, von dem es gilt, was von den Nachfolgern des heiligen Ludwig gesagt wurde: *le roi ne meurt pas*.

Aber wenn der Einführungsatz des Psalmes: „Jehova sprach zu meinem Herrn“ Rede des Volkes ist, und dieser Herr des Volkes das im jedesmaligen Könige persönlich repräsentirte theokratische Königthum ist, so wird das Volk dabei doch auch die Person des dermaligen Königs, und sie wohl zunächst und zumeist gemeint haben müssen, und der königliche Dichter, der dem Volke diese Worte in den Mund gelegt, hätte damit doch wieder sich selbst zum Objecte des Liedes gemacht. Soll die Gemeinde doch nach v. Hofmanns eigenen Worten an diesem von David für sie gedichteten Psalm „einen Ausdruck dessen besitzen, was sie von dem Könige halten soll, welcher auf dem Throne Jehova's sitzt,“ — und ist es denn nicht David, der zur Zeit auf diesem Throne sitzt? Und weiter handelt ebenfalls nach Hofmanns eigener Aussage, der Psalm ja von dem Könige, „welcher gesiegt **hat**, wie es B. 5—7 feiern“. Dann ist es ja doch wieder David, und kein Anderer mit oder nach ihm; denn nur David hat ja schon gesiegt; — ein Selbstwiderspruch, der um so auffallender ist, je entschiedener Hofmann die *perfecta* in B. 5—7 als historische *perfecta* faßt und die Zulässigkeit ihrer Fassung als *perfecta prophetica* bestreitet.

So ist also die Modification, welche v. Hofmann später seiner Auffassung gegeben, doch im Grunde nur illusorisch, und alle Schwierigkeiten und Undenkbarkeiten, welche die frühere Formulirung seiner Ansicht drückten, werfen sich mit ihrem vollen Gewichte auch auf die modificirte. Die unversöhnliche Spannung, welche bei seiner frühern Auffassung zwischen der

Ueberschrift und dem Eingangsworte des Psalmes bestand, besteht auch bei der jetzigen Auffassung noch. Und auch ihr gegenüber gilt noch die Alternative: Entweder ist der Psalm der Ueberschrift gemäß von David verfaßt und handelt dann dem Eingangsworte gemäß nicht von seiner Person sondern von der Person eines andern Königs, der auch Davids Herr und König ist; — oder der Psalm handelt von David, und kann dann, weil der Dichter den König, den sein Lied feiert, als seinen Herrn und sich selbst dadurch als dessen Unterthan bezeichnet, trotz der dahin lautenden Ueberschrift nicht von David abgefaßt sein.

Die Psalmenüberschriften sind, wenn auch, oder wo auch nicht vom Dichter selbst hinzugefügt, doch immer Zeugnisse uralter Ueberlieferung, und dürfen als solche nicht leichtfertig und ohne Noth beseitigt werden, — aber zwingend sind sie allerdings nicht. Läßt der Inhalt eines Psalmes sich besser als ein nicht davidischer begreifen, so hindert uns nichts, ihn trotz der Ueberschrift auch als solchen geltend zu machen. Aber wir haben außer der Ueberschrift noch ein anderes gewichtvolles Zeugniß für die Abfassung unseres Liedes durch David. Ich meine das Wort des Erlösers in Matth. 22, 42 ff.: „Was dünket euch von Christo? wessen Sohn ist er? Sie sprachen Davids. Er sprach: Wie nennt ihn denn David im Geiste einen Herrn, da er sagt: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn 2c.? So nun David ihn einen Herrn nennet, wie ist er denn sein Sohn?“ Diese Frage Christi setzt voraus, daß den Pharisäern unser Psalm 1) als ein davidischer, und 2) als ein direct-messianischer galt. Christus argumentirt *e concessis*. Aber er, der gesagt: Ich bin die Wahrheit, hätte dieß nicht thun können, nicht thun dürfen, wenn er nicht selbst auch dieselbe Ueberzeugung gehabt hätte. Man entgegne nicht: Christus sei ja nicht gekommen, um die Juden Kritik zu lehren; auch wenn er gewußt, daß die jüdische Ueberlieferung von der davidischen Abfassung dieses Liedes eine irrige war, sei es nicht seine Aufgabe gewesen, diesen Irrthum zu berichtigen. Die Sache liegt hier doch anders als z. B. in Matth. 24, 15, wo Christus über „den Greuel der Verwüstung“ spricht, davon „gesagt sei durch den Propheten Daniel“. Hier liegt der Kern der Argumentation darin, daß schon in einer alttestamentlichen Weissagung, welche von der Ueberlieferung dem Daniel zugeschrieben ist, von diesem Greuel der Verwüstung die Rede ist. Ob wirklich Daniel oder irgend ein anderer Prophet es gesagt, war hier gleichgültig, und es kam nur darauf an, daß ein Prophet es gesagt. Christus konnte sich da-

her in diesem Falle der Ueberlieferung, daß Daniel der Urheber dieser Weissagung sei, anschließen, brauchte wenigstens sie nicht zu bestreiten oder ausdrücklich zu verneinen, auch wenn er etwa gewußt hätte, daß sie irrig auf Daniel zurückgeführt werde. In Matth. 22, 42 dagegen liegt der Schwerpunkt der Argumentation nicht darin, daß Solches gesagt ist, gleichviel ob von David oder einem andern heiligen Sänger, sondern allein darin, daß David und kein Anderer es war, der es gesagt. Wußte aber Christus, daß nicht David, sondern irgend ein anderer Dichter den 110. Ps. gedichtet, so hätte er sich einer sophistischen Unredlichkeit in dieser seiner Argumentation schuldig gemacht. Ist also der Psalm dennoch nicht von David abgefaßt, so hat Christus dieß nicht gewußt, sondern hat ebenso wie seine pharisäischen Gegner bona fide die Ueberlieferung adoptirt. Nun ist es zwar wahr, daß der Stand der Erniedrigung Christi ein Nichtwissen zuläßt (vergl. Mark. 13, 32: Von dem Tag und der Stunde weiß Niemand, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater), — ob aber auch einen positiven Irrthum, selbst in Dingen, die außerhalb der Heilswahrheit liegen, und für die Heilserkenntniß unwesentlich sind, möchte doch noch zu beanstanden sein.

Die Sachlage ist jedenfalls der Art, daß der christliche Ausleger unseres Psalms an die Auslegung desselben mit dem guten Vorurtheil wird gehen dürfen, daß die durch die Ueberschrift behauptete und durch das Zeugniß seines Erlösers beglaubigte Abfassung durch David sich auch durch den Inhalt rechtfertigen werde. Nur unzweifelhafte exegetische Evidenz vom Gegentheil wird ihn berechtigen können, die davidische Abfassung zu verneinen. Mit diesem Vorurtheil gehen auch wir an die Auslegung, ohne uns indeß dadurch die Freiheit und Ehrlichkeit der Prüfung irgend wie beeinträchtigen lassen zu müssen.

Die erste Strophe lautet:

1. Spruch Jehova's zu meinem Herrn.
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis daß ich mache deine Feinde
Zum Schemel deiner Füße.“
2. Das Scepter deiner Macht
Wird ausstrecken Jehova aus Zion;
Herrsche inmitten deiner Feinde!

Sehen wir von der Bezeugung des Psalms als eines von David selbst verfaßten ab, so finden wir in dieser ganzen Strophe nichts, was

uns hindern könnte, ihn auf David zu beziehen, oder uns nöthigen müßte, ihn als einen direct messianischen geltend zu machen. Denn daß die Anforderung an den König, sich zur Rechten Jehova's zu setzen, durch ihre Bezeichnung mit יהוה ימין als ein prophetisch vermittelter Gottespruch eingeführt wird, bezeugt zwar den prophetischen Charakter dieses Spruches, verbietet aber nicht, ihn als eine auf David bezügliche Weissagung anzusehen. Auch können wir nicht mit Delizsch behaupten, daß der Inhalt dieser Anforderung „über David hinausführe“. Das Sitzen zur rechten Hand des Königs bezeichnet in diesem Zusammenhange nicht wie in 1. Kön. 2, 19 bloß einen „Ehrensitz“, sondern vielmehr einen **Machtsitz**. Setzt Jehova den König zu seiner Rechten, so macht er ihn dadurch gleichsam zu seiner rechten Hand, d. h. zum Ausrichter seines Regimentes, zum Stellvertreter und Repräsentanten seiner Person. Und dazu war ja doch auch David durch die Salbung zum theokratischen Königthum berufen.

Enthält diese Strophe nun auch nichts, was uns nöthigt, über David hinaus zu gehen, und im Messias das Object des Psalms zu sehen, so bietet er andererseits aber auch nichts dar, was der Beziehung desselben auf den Messias als das Urbild und den Vollender des theokratischen Königthums, in welchem alle Verheißungen, die der davidischen Herrscherstellung gegeben sind, in umfassenderen Dimensionen und herrlicherer Gestaltung sich wiederfinden sollen, widerspräche. Aber auch das führt uns noch nicht nothwendig über den Begriff eines typisch-messianischen Psalms hinaus.

Ganz anders gestaltet sich aber die Lage der Dinge, wenn wir den Psalm als einen von David verfaßten ansehen. Dann kann, weil David sich selbst nicht als seinen Herrn bezeichnen kann, und weil jede Berechtigung zu der Ausflucht fehlt, daß der Dichter das Lied nicht in seinem, sondern in eines Andern Namen gedichtet, er selbst weder als Person noch als Typus Object des Liedes sein. Dann muß vielmehr der persönliche Messias, d. h. das vom Typus abgelöste Urbild des theokratischen Königthums, der dem Anfänger dieses Königthums gegenständlich bewußt gewordene Vollender desselben Object der Verherrlichung des Psalms sein, weil dieser allein zu einer so entschieden übergeordneten Stellung berufen ist, daß David in ihm seinen Herrn anerkennen mußte.

Während also, wie sich unten zeigen wird, in allen übrigen messianisch-bezüglichen Psalmen das prophetische Element nur in und mit dem typischen gegeben ist, und die Ablösung des letztern vom erstern erst später

vollzogen wurde, hätte hier der königliche Dichter selbst schon diese Ablösung vollzogen, d. h. vom Typischen in seiner eigenen Person und Stellung ausgehend dessen urbildliche Vollendung im Messias mittelst prophetischer Anschauung (ἐν πνεύματι Matth. 22, 43) erkannt.

Ist denn aber eine solche Ablösung des prophetischen Momentes von seiner typischen Grundlage schon zur Zeit Davids und durch David selbst wahrscheinlich und begreiflich?

Hat sich diese Ablösung überhaupt schon auf alttestamentlichen Boden vollziehen können, — und daß dieß geschehen, daß die alttestamentlichen Propheten den Messias als eine bestimmte individuelle zukunfts geschichtliche Persönlichkeit erkannt und verkündigt haben, leugnet heut zu Tage Niemand mehr, — so läßt sich nicht absehen, warum dem königlichen Sänger, von dem auch der Erlöser selbst bezeugt, daß er ἐν πνεύματι geredet, diese Erkenntniß durchaus habe verschlossen bleiben müssen. Freilich, zur Zeit eines Jesaja und Micha, als die davidische Dynastie in immer tiefere Entartung versank, und auch die reformatorische Wirksamkeit der vereinzelt theokratisch gesinnten Könige ohne nachhaltigen, dauernden Erfolg blieb, da ist es begreiflich, daß die Verzweiflung an der Gegenwart den prophetischen Blick entschiedener auf die Zukunft richtete und ihn den aus ihr herüberleuchtenden Hoffnungsstern des Heils in hellerem Licht und schärferer Begrenzung zu erkennen trieb. Aber auch Davids Leben und Wirken ist an Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten, an Enttäuschungen und Gebrechen, trotz aller Erfolge, doch reich genug, um einem vom Geiste Gottes geschärften Auge die Incongruenz der Heilsercheinung, wie die Gegenwart sie entfaltet hatte, mit der Heilsidee, wie die Verheißung sie hingestellt, so wie die Erkenntniß, daß mit den vorliegenden Mitteln, Zuständen und Persönlichkeiten die Idee nicht zur völlig adäquaten Erscheinung werden gelangen können, zum Bewußtsein zu bringen.

Wir müssen also diese erste Strophe unseres Psalms verlassen, ohne aus ihr zu einer sichern Entscheidung der Frage, ob derselbe als bloß typisch-messianischer, oder als direct-messianischer angesehen sein wolle, gelangen zu können. Klarer wird sich aber diese Frage und ihre Beantwortung bei der zweiten Strophe herausstellen:

8. Dein Volk stellt willig sich an deinem Heerestage
In heiligem Schmucke.
Aus dem Schoße des Frühroths
Thaut herab dir deine Jugend.

4. Geschworen hat Jehova und nicht wirds ihm reuen:
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit,
Nach der Weise Melchisedeks.“

Diese Strophe bietet einen zweiten Spruch Jehova's zu dem gefeierten Könige dar, der aber, weil er ihm etwas so Ungewöhnliches und außer aller bestehenden Ordnung Liegendes zusagt, als ein Schwur Jehova's auftritt. Auch dieser zweite Spruch Jehova's beherrscht, wie der erste, die ganze Strophe, der er angehört; — denn daß jener an der Spitze, und dieser am Ende der Strophe steht, ist eine lediglich formale Variation des Versbaues; und was hier dem Schwurworte Jehova's vorangeht (V. 3), ist sachlich ebenso augenscheinlich durch dasselbe bedingt und motivirt, wie das, was dort dem prophetischen Worte Jehova's nachfolgt (V. 2), eine weitere Entfaltung seines Inhaltes ist.

Dem Könige, den Jehova nach der ersten Strophe zu seiner Rechten gesetzt und dadurch zur hehrsten und heiligsten Herrschermwürde im Reiche Gottes berufen hat, wird in der zweiten auch die höchste und heiligste Priesterwürde zugesprochen, in der Weise wie schon vor Zeiten einmal Königthum und Priestertum in der Weise Melchisedeks vereinigt gewesen sind (Gen. 14). Aber so weit- und durchgreifend ist diese Verpriesterlichung des Königs, daß sie von ihm auch auf sein Volk übergeht, daß auch das Volk des Priesterkönigs zu einem Priestervolke wird, welches ihn in heiligem d. h. priesterlichen Schmucke umgiebt, denn dafür daß die **הדר קורש** nicht eine glänzende Waffenrüstung, sondern nur eine specifisch-priesterliche Tracht bezeichnen können, bezeugt der feststehende Sprachgebrauch des ganzen alten Testaments. Tritt nun das Volk, das sich um seinen König schaart, in priesterlicher Tracht auf, so ist es auch ein specifisch-priesterliches Volk, das aus lauter Priestern besteht, die sich selbst, wie die Worte lauten, dem Könige als **נְדָבָה** d. i. als freiwillige Dankopfer opfern. Israel sollte schon nach **Exod 19, 6** ein Königreich von Priestern, eine **מְלִכְתָּה כֹהֲנִים**, bilden. Dieser sein priesterlicher Beruf und Character ist, seit es in **Exod. 20, 19** für denselben sich noch nicht reif und fähig erkannte, und deshalb noch das besondere Priestertum des Stammes Levi nöthig wurde, zwar nicht aufgehoben, aber doch aufgeschoben. Unter diesem Könige aber, der in so eminenter Weise Priester ist, daß sein priesterlicher Character sich auch Allen mittheilt, die ihn umgeben, hat sich auch Israels priesterlicher Beruf

verwirklicht, — es ist unter ihm und durch ihn zu seiner höchsten vollklichen Bestimmung gelangt.

Aber wie der König, seit er so feierlich zum Priesterthum berufen ist, nicht aufhört, König zu sein, und seinen königlichen Beruf durch kräftiges Regiment und glorreichen Sieg über seine Feinde bewährt (B. 2), so hörte auch die Pflicht und der Beruf seines Volkes, für ihn und mit ihm die Feinde seines Reiches zu bekämpfen, nach seiner Investitur zum Priesterthum nicht auf. Aus stiller heiliger Verborgenheit, wie aus himmlischem Lichte geboren, und in seinem Widerscheine wie kostbare Edelsteine erglänzend, tritt daher zahllos und in jugendlicher Frische die Heeresmacht des Königs an dem Morgen des großen Entscheidungstages, an dem die Feinde des Königs nach B. 1 zum Schemel für seine Füße gemacht werden sollen, willig und freudig hervor, um von ihm in den Kampf geführt zu werden (B. 3).

Es fragt sich nun zunächst, ob unter diesem melchisedekianischen Priesterthum etwas zu verstehen sei, das dem theokratischen Königthum an sich schon zukommt, mit demselben eo ipso schon gegeben und ihm von Anfang an schon immanent war, — oder aber etwas von ihm ursprünglich Ver- und Geschiedenes und erst in späterer, höherer Entwicklungsstufe Hinzutretendes. Nur im ersten Falle wäre die Beziehung unseres Psalms auf David noch zulässig. Und so muß daher v. Hofmann es fassen. Nach ihm ist hier, durchaus nicht ein sonderliches Priesterthum gemeint, sondern das „unmittelbar mit dem Königthum gegebene“, „welches ihm darum eignet, weil er König ist“, und welches darin besteht, daß der König Israels „von Berufs wegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jehova's Dienst und Heiligthum bestellte“, wie solches z. B. wirklich von Salomo berichtet wird (1. Kön. 8, 14 ff.). Weiter werde ja auch in Gen. 14 von Melchisedek's priesterlichem Thun nichts berichtet, als daß er Abraham gesegnet und Gott gepriesen habe um Abrahams Willen. Auch daß dieß Priesterthum dem Könige מלך zugesichert werde, sei nichts Sonderliches, denn es „besage nur eben dasselbe, wie לא יָבֶהֱם, und gelte jetzt von dem Königthum Davids im Gegensatz zu dem des Saul, welchen zum Könige bestellt zu haben, Gott sich hatte gereuen lassen. Denn Gott hatte David verheißen, daß sein Haus und Thron beständig bleiben solle vor ihm.“

In dem מלך können auch wir freilich kein an sich schon nöthiges Zeugniß gegen die Bezüglichkeit des Psalms auf David erkennen. Wohl aber müssen wir Alles, was Hofmann beibringt, um auch die Bezüglichkeit des Priesterthums nach der Weise Melchisedek's auf David wie auf jeden seiner zeitgeschichtlichen Nachkommen plausibel zu machen, zurückweisen, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Wäre Melchisedek's Priesterthum ein Ausfluß seines Königthums gewesen, so hätte es auch ein in dessen Grenzen beschlossenes sein, also sich auf sein eigenes Volk beschränken müssen, und da Abraham zu diesem nicht gehörte, so hätte es ihm auch nicht einfallen können, es Abraham gegenüber auszuüben. 2) Wenn Abraham dem Melchisedek den Zehnten von allen seinen Gütern gab, so huldigte und unterwarf er sich damit nicht seinem Königthum, sondern nur seinem damit bloß combinirten Priesterthum. Nicht als König, sondern nur als Priester hat Melchisedek Anspruch auch auf Abrahams Zehnten. Sein Priesterthum muß also etwas von seinem Königthum Ablösbares gewesen sein, so daß auch ein Nichtunterthan dem erstern huldigen konnte, ohne damit eo ipso schon auch dem letztern gehuldigt zu haben, d. h. Unterthan desselben geworden zu sein. 3) Wäre David ein Priester nach der Weise Melchisedek's gewesen, so hätte er als solcher ebenso wie Melchisedek auch Recht und Anspruch auf Entrichtung des priesterlichen Zehnten von allem Volke, auch vom Stamme Levi gehabt, wogegen nicht nur das Gesetz, sondern auch die Geschichte Protest einlegt. 4) Die Idee eines Priesterthums, das bloß geistliche Opfer des Gebetes, des Dankes und der Fürbitte darbringt, ohne die Befugniß zu eigentlichen Opfern, ist eine dem ganzen alten Testamente völlig fremde, unerhörte und unmögliche. Auch das geistliche Priesterthum in seinem specifisch neutestamentlichen Sinne ist ja nicht so zu verstehen, daß es nur geistliche Opfer darbringt, die Darbringung leiblicher Opfer aber einem besondern noch neben ihm functionirenden Priesterthum überlassen muß, sondern so, daß leibliche Opfer nicht mehr nöthig sind, sondern statt ihrer nur noch geistliche Opfer darzubringen sind. Auch das allgemeine Priesterthum, zu welchem nach Exod. 19, 6 das ganze Israel berufen war, und zu dem es nun nach Ps. 110, 3 wirklich gelangt ist, umfaßte alle priesterlichen Rechte, die später auf die Familie Aarons übergingen, wie sich aus der Vergleichung von Exod. 19, 5. 6 mit Num. 16, 5 ergibt. Somit schließt sowohl die Realisation des in Exod. 19, 6 dem Volke zugesagten allgemeinen Priesterthums, wie sie in Ps. 110, 3 ausgesagt ist, als

auch das Auftreten eines Königs, der Priester ist nach der Weise Melchisedeks, wie es in Ps. 110, 4 verkündigt ist, die Fortdauer des aaronitischen Priesterthums aus (wie dieß auch in Hebr. 7, 18. 19 mit klaren Worten gelehrt ist), während es neben Davids Königthum noch fortbestand und fortbestehen mußte.

Da auch die priesterlichen Kleider, in welchen nach V. 3 das Volk des in unserm Psalm gefeierten Königs auftritt, die Möglichkeit der Beziehung desselben auf David ausschließen, so kann es uns nicht wundern, wenn wir v. Hofmann bemüht sehen, auch dieß Zeugniß gegen seine Auffassung durch exegetische Kunst zu beseitigen. Nach ihm sollen nämlich die **קָדָשׁ הַדָּרִי** nicht die Kleider des Volkes, sondern des Königs, und der Consequenz halber ebenso **יְלֻדָּהּ** nicht die junge Mannschaft des Königs, sondern seine eigene persönliche Jugendkraft und Frische bezeichnen. „Sein Volk, sagt er, stellt frei und freudig sich zu seinem Streite am Tage seines Sieges, wenn er im heiligen Schmucke da steht, in der Thaufrische seiner Jugendkraft, welche der Morgen des großen Tages über ihn ausgießt.“ Abgesehen aber davon, daß schon der so ungewöhnliche Plural **הַדָּרִים** nicht auf den Schmuck eines Einzelnen, sondern Vieler zwingend hinweist, wird durch Hofmanns Auffassung auch der so klar vorliegende Parallelismus des Verses, in welchem **חֵילָהּ** dem **יְלֻדָּהּ** und **בְּהַרְרֵי קָדָשׁ** dem **טַל מִרְחֹם מְשֻׁחָר** sich entsprechen, völlig zerstört, und an die Stelle einer ganz klaren und durchsichtigen Construction eine sehr harte und unklare gesetzt; und überdem das nächstliegende Moment in der Vergleichung mit dem Thau, nämlich die unzählige Menge der Thautropfen, unmöglich gemacht.

Hofmanns Auffassung des Psalms fordert nicht nur nothwendig, die Verneinung der von der Ueberschrift bezeugten davidischen Abfassung desselben, sondern würde bei consequenter Durchführung ihrer Prinzipien und unbefangener Anerkennung des klaren und richtigen Sinnes von V. 4, auch wohl dazu nöthigen, seine Abfassung mit Hixig, Lengerke und Olshausen in die Makkabäerzeit zu setzen, um für die Verheißung von dem Priesterthum nach der Weise Melchisedeks eine zeitgeschichtlich typische Basis in der makkabäischen Vereinigung der fürstlichen mit der hohenpriesterlichen Würde zu gewinnen. Die wirklich unerträgliche Annahme Hixig's und Olshausen's, daß der Psalm auf die Person eines makkabäischen Herrschers

gedichtet sei, d. h., mit andern Worten, ein Product niederträchtigster Lohndelei sei, könnte durch die edlere Auffassung Lengerke's corrigirt werden, welcher es erkannt hat, daß der Psalm unmöglich auf Jonathan oder Simon, sondern wegen des Pathos seiner Diction, der Ueberschwänglichkeit seines Inhaltes und der deutlichen Bezeichnung des Gefeierten in V. 4 als Königs, nur auf den Messias gedichtet sein könne. Aber, sagt er, „die geschichtlichen Voraussetzungen, aus welchen die Entstehung unseres Psalms erklärt werden kann, lassen sich einzig in der Zeit nachweisen, als Jonathan, aus einem priesterlichen Geschlechte entsprossen, zuerst die Hohepriesterwürde neben der Hegemonie bekleidete, und als nach seinem Tode das Hohepriesterthum (nebst dem weltlichen Fürstenthum) auf seinen Bruder Simon überging (1. Makk. 14, 41). Nur damals konnte sich die Vorstellung bilden, der Messias werde die beiden Gewalten, die des Herrschers und Priesters, in höchster Potenz vereinigen.“ Bei dieser Zurechtlegung würde auch Delitzschens Gegenbemerkung, unmöglich könne der Psalm auf die Makkabäer bezogen werden, da bei diesen nicht wie in V. 4 das Priesterthum zum Fürstenthum, sondern dieses zu jenem hinzukam, — wenigstens bedeutend an Gewicht verlieren.

Die Leichtigkeit und Natürlichkeit, mit welcher sich bei dieser Auffassung die Entstehung jener Grundideen des Liedes von der Verbindung der Königs- und Priesterwürde im Messias erklären und begreifen ließe, hat, das braucht nicht geleugnet zu werden, etwas Verlockendes, wird aber, auch abgesehen von der Angabe der Ueberschrift und dem Gewicht des Zeugnisses Christi für die davidische Abfassung, erdrückt durch all die geschichtlichen und religiösen Unmöglichkeiten, die der Annahme makkabäischer Psalmen im Psalter entgegenstehen.

Nach dem Voranstehenden halten wir uns völlig berechtigt, zu behaupten, daß diese Strophe unsres Psalms uns unzweifelhaft in die Vol-
lendungszeit der Theokratie versetze. Sie kann nicht typisch, sie kann nur direct-messianisch gedeutet werden, denn zu David's und seiner Nachfolger Zeit war nicht einmal ein Anfang und Ansaß zu dem gegeben, was sie von dem Könige, den der ganze Psalm feiert, aussagt. Und nur das bleibt uns noch zu untersuchen übrig, ob und welche geschichtliche Voraussetzungen, Anlässe und Grundlagen für die prophetische Conception der Idee eines messianischen Priesterthums in der Weise Melchisedeks schon in der davidischen Zeit und im Geistesleben Davids als des Concipienten dieser Idee vorhanden waren, oder vorhanden sein konnten.

Gesetzt nun, solche wären auch nicht aufzufinden, so würde uns doch auch dies weder an der davidischen Abfassung noch an der direct messianischen Tendenz des Liedes irre zu machen brauchen. Denn sie könnten damals vorhanden gewesen sein, ohne noch jetzt erkennbar zu sein. Und selbst, wenn auch wirklich keine vorhanden gewesen wären, so wird auch dadurch unser exegetisches Resultat noch nicht als ein unmögliches umgestoßen werden können, da die Weissagung doch nimmer in dem Maße an die Bedürfnisse, Zustände und Vorlagen der Zeitgeschichte gebunden sein kann, daß sie nicht auch einmal nach einer andern, als der durch sie ihr vorgezeichneten Richtung hin, ihre Blicke richten könnte.

So steht es indeß doch in diesem Falle nicht, daß wir zu dieser ultima ratio unsere Zuflucht zu nehmen uns genöthigt sähen. Wir brauchen auch nicht mit Hävernick (Atl. Theologie S. 139) die Veranlassung zur Conception jener Idee in möglichen oder wirklichen Conflicten der beiden höchsten theokratischen Würden zu suchen. Wohl aber möchten wir darauf hinweisen, wie in David bei der Einholung der Bundeslade und ihrer Aufstellung neben dem königlichen Palaste, und bei allen seinen so unermüdlichen Bemühungen um reichere Ausschmückung und herrlichere Gestaltung des Gottesdienstes, gar wohl der Wunsch und die Sehnsucht habe entstehen können, von den Beschränkungen und Prohibitionen, die das Gesetz ihm in Beziehung auf eigene selbstständige Theilnehmung und Thätigkeit beim Gottesdienste auferlegte, durch göttliche Autorität emancipirt zu werden; — und wie, wenn eine solche Sehnsucht nicht wie bei Uria (2. Chron. 26, 2 ff) aus selbststüchtig hochmüthigen Motiven hervorging, sondern aus reinen, frommen und geseßestreuen Herzen kam, ihm in diesem Psalm die göttliche Antwort auf dieselbe zu Theil geworden sein könne. Insonderheit könnte dabei auch noch die Verlegung seiner Residenz von Hebron nach Jerusalem von bedeutungsvollem Einfluß gewesen sein. Daß Jerusalem mit der alten Residenz des Melchisedek identisch ist, steht durch Ps. 76, 3 außer Zweifel. Davids königlicher Einzug in das alte Salem, um dort seinen bleibenden Wohnsitz aufzuschlagen, verbunden mit Ueberführung der Bundeslade eben dorthin, wird doch wohl kaum ohne Erinnerung an den vormaligen König Salems geblieben sein, der nicht nur, wie David, König war, sondern zugleich auch, was David noch versagt war, ein wirklicher Priester des höchsten Gottes, — und kann sehr wohl solche Gedanken, Wünsche und Hoffnungen in ihm geweckt haben, die deshalb noch nicht,

weil ihnen die Gewährung noch versagt werden mußte, unfromm und untheokratisch zu sein brauchten.

Die dritte und letzte Strophe lautet:

- 5) Der Herr zu deiner Rechten
Hat zerschmettert an seinem Zornestage Könige,
- 6) Er richtet unter den Völkern,
Hat vollgemacht mit Leichen (sc. das Schlachtfeld),
Hat zerschmettert Häupter auf weitem Lande. —
- 7) Aus dem Bach am Wege trinkt er,
Darum erhebt er das Haupt.

In der ersten Strophe war dem Gesalbten Jehova's die Verheißung gegeben, daß ihm Jehova alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße machen werde; — in der zweiten Strophe scharf sich am Morgen des großen Schlachttages, um dieß Ziel herbeizuführen, seine junge Mannschaft um ihn; in der dritten Strophe ist die Schlacht schon siegreich geschlagen, sind die Häupter der feindlichen Heeresmacht schon zerschmettert, und der König hält Gericht über ihre Völker.

Bei dieser Gliederung des Psalms und diesem Fortschritt der Situation können uns die Perfecta in dieser Strophe nicht befremden. Sie auf zeitgeschichtliche Vergangenheit zu beziehen, verbietet sachlich die durchaus prophetische, zukunftsgerichtliche Haltung des ganzen Psalms, und nicht minder sprachlich die zwischen ein gebrauchten Imperfecta, — wobei Hofmann's Bemerkung, daß die Perfecta erzählen sollen, was an jenem (vergangenheits-, nicht zukunftsgerichtlichen) Tage geschehen sei, und die Imperfecta angeben, unter welchen Umständen Jehova 'dieß gethan, — schon deshalb abzuweisen ist, weil das Nichten z. B. nicht angiebt, unter welchen Umständen das Zerschmettern stattgefunden, sondern eher umgekehrt.

Daß mit V. 7 ein Wechsel des Subjects eintrete, also nicht mehr Jehova, sondern sein Gesalbter der Handelnde ist, ergibt sich aus dem auf Jehova völlig unanwendbaren Inhalt dieses Verses. Für unser Gefühl ist dieser Subjectwechsel allerdings fast unerträglich hart. Die alten Hebräer müssen aber für solch ein unvermitteltes Überspringen aus einer Person in die andere, aus der Anrede in die Aussage, und umgekehrt, unvergleichlich weniger empfindlich gewesen sein, da es unzähligemal mit gleicher Schroffheit und Härte wie hier, in den dichterischen und prophetischen Büchern sich wiederholt.

Die Absicht des Verses kann übrigens keine andere sein, als den

wohlpassenden Gedanken auszusprechen, der Gesalbte sei so eifrig in der Verfolgung des Feindes gewesen, daß er sich weiter keine Erquickung gönnt, als einen eiligen Trunk aus dem Bache, an dem sein Weg ihn vorüberführte. — ראש in B. 6. c. fassen wir entsprechend dem Plural מלכים in B. 5, b collectivisch und ארץ רבה um so sicherer als Bezeichnung der Wahlstatt oder des Schlachtfeldes, als das voranstehende zweite Veräglich ein gleichnamiges Object fordert, aber desselben entbehrt, und erst das dritte Glied, wenn auch in andere Construction übergehend, dasselbe eben in unserm ארץ רבה beibringt. *)

*) Anders Delitzsch, welcher רבה als nom. propr. der ammonitischen Hauptstadt faßt, und „das Haupt über das Land Rabba's“ als Bezeichnung des Ammoniterkönigs ansieht, und dann weiter diesen auch für das Subject von B. 7 erklärt. Der Ammoniterkönig, sagt er, war unter den dormaligen Feinden der Theokratie der mächtigste, gefährlichste und feindseligste, und darum wohl geeignet, von David als Repräsentant der gottfeindlichen Weltmacht überhaupt und als Vorbild ihres endzeitlichen Hauptes angesehen zu werden. Der Sinn des Schlusses gestaltet sich dann für Delitzsch folgendermaßen: Der so eben durch David besiegte derzeitige Inhaber und Repräsentant der Weltmacht, obwohl jetzt zum Tode ermattet, wird sich doch durch einen Trunk aus dem Bache wieder stärken und wiederum das Haupt hoch aufheben, d. h. die für den Augenblick besiegte und gebrochene Weltmacht wird sich im Verlauf der Geschichte verjüngt wieder erheben, aber der König Zions, der Davids Sohn und Herr ist, wird die wiedererhobene schließlich vernichten. — Wir können uns dieser Deutung nicht anschließen. Die nächstliegende Fassung des על-ארץ רבה ist doch die von uns adoptirte, trotz der beigebrachten Analogien von על-מלך für unser ראש, und von „Land Gosen“, „Land Jazers“ (die doch nur halbwegs passen) für unser „Land Rabba's“. Was aber unzweifelhaft gegen Delitzsch entscheidet, ist dieß: 1) daß der Psalm, der mit der Verheißung beginnt, daß der Gesalbte den Fuß auf den Nacken aller seiner Feinde setzen und mit allmächtigem Scepter über alle seine Feinde herrschen solle, unmöglich mit der trostlosen Aussicht auf die Wiederkräftigung und Wiederverjüngung der feindlichen Weltmacht schließen könne. Denn wenn Delitzsch beschwichtigend hinzufügt: „aber der König Zions wird die wiedererhobene schließlich vernichten“, so thut er das rein aus eigenen Mitteln, in B. 7 steht keine Sylbe davon, — 2) daß B. 5, 6, auch nach Delitzschens Deutung, nicht die vergangenheitsgeschichtliche Niederlage des Ammoniterkönigs, sondern die zukunfts geschichtliche, endgeschichtliche Niederlage seines Urbildes geschildert ist. Nur vor dieser endzeitlichen Niederlage aber, und nicht auch noch nach ihr, ist eine Wiedererhebung oder Wiederverjüngung der Weltmacht denkbar; — 3) endlich ist es geradezu unmöglich, daß der feindliche König, dem nach B. 6 bereits das Haupt zerschmettert ist, in B. 7 durch einen Trunk aus dem Bache sich wieder so stärken könne, daß er das zerschmetterte Haupt zu erneuertem Widerstande erhebe. Denn das „zerschmettert sein des Hauptes“ zu einem „zum Tode ermattet sein“ abzuschwächen ist exegetische Willkür.

Psalm 2.

Dieser Psalm ist mit und nächst dem 110. im neuen Testament am häufigsten und nachdrücklichsten auf Christum ausgedeutet und angewandt worden, und die N. T. Bezeichnungen des Erlösers als χριστός und als υἱος τοῦ θεοῦ gehen ebenso unzweifelhaft auf Ps. 2, 2. 7. 12 zurück (vergl. auch Daniel 9, 25), wie der Name υἱος τοῦ ἀνθρώπου auf Ps. 8, 5 und Dan. 7, 13. Bei den ältern Juden und Christen ist er allgemein als ein direct- und ausschließlich-messianischer gedeutet worden, und erst spätere Rabbinen und demnächst die rationalistischen Ausleger unter den Christen fingen an, ihn auf einen geschichtlichen König Israels zu beziehen, die meisten auf David, andere auf Salomo oder Hiskias, Hitzig sogar auf Alexander Jannäus. Hengstenberg dagegen beharrt bei der direct-messianischen Deutung, wogegen v. Hofmann sich auf die Seite Derer gestellt hat, die ihn typisch-messianisch auf David beziehen, und Delitzsch die Frage unentschieden läßt.

Das Lied führt uns in lebensvoller dramatischer Darstellung einen König Israels vor, gegen dessen Herrschaft, obwohl sie von Jehova selbst eingelegt ist, heidnische Völker und Könige sich auflehnen. Aber Jehova hat beschlossen, seinen Gesalbten zum Herrn der ganzen Erde zu machen, und giebt ihm Macht und Auftrag, die Könige der Erde, die sich ihm nicht in Demuth und Gehorsam unterwerfen, mit eisernem Scepter zu zer- schmettern.

In der ersten Strophe (B. 1—3) versetzt der Sänger sich mitten in den Aufruhr dieser Völker gegen den von Gott gesalbten König Israels. Er beginnt mit einer Frage unwilligen Staunens

B. 1. Warum toben Völker
Und finnen Nationen Eitelcs?

und schon in dieser Frage spricht sich die von vornherein gewisse Zuversicht gänzlicher Erfolglosigkeit und Thorheit ihres Unternehmens aus. In B. 2, 3 beantwortet er diese Frage durch das, was er sieht:

B. 2. Auflehnen sich Könige der Erde,
Und Fürsten haben berathschlagt miteinander
Gegen Jehova und gegen seinen Gesalbten:

und durch das, was er sie in ihren freventlich prahlenden Uebermuth sagen hört:

B. 3. „Zerreißen wollen wir ihre Bande,
Und werfen von uns ihre Seile.“

Ihre Bande sagen sie im Bewußtsein, daß nicht bloß der König Israels sondern auch Jehova selbst, der mit und für ihn gestritten, sie damit gebunden hat.

Die zweite Strophe (V. 4—6) bietet das Gegenbild zur ersten: dort der Rathschluß der sich auflehrenden Könige der Erde, hier der Rathschluß des ihrer Auflehnung in sicherer Ruhe spottenden Gottes im Himmel; und wie die erste mit der Willensäußerung der Empörer, so schließt die zweite mit der darauf bezüglichen Willensäußerung Gottes: Es solle dabei bleiben, daß sein Gesalbter auf Zion herrsche:

- V. 4. Der da thronet im Himmel lachet,
Der Herr spottet ihrer.
5. Dann redet er zu ihnen in seinem Zorne,
Und in seinem Grimm schreckt er sie:
6. „Und ich habe eingesetzt meinen König.
Auf Zion, meinem heiligen Berge.“

In der dritten Strophe (V. 7—9) ergreift nun auch der Gesalbte, zu dem Jehova sich von Neuem bekannt, selbst das Wort, nun so nachdruckvoller sich auf seine Vollmacht berufend:

- V. 7. Kunde geben will ich über den Rathschluß Jehova's.
Gesprochen hat er zu mir: „Mein Sohn bist du,
Ich habe heute geboren dich.
8. Gehe von mir und geben will ich Völker dir zum Erbe,
Und zum Besitze die Enden der Erde.
9. Zerschmeißen sollst du sie mit eisernem Scepter,
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern.“

In der vierten Strophe (V. 10—12) tritt dann der Sänger selbst wieder redend ein, und legt den übrigen Königen der Erde die Ruhanwendung, die sich aus dem Vorigen für sie ergibt, ans Herz, indem er sie ermahnt, sich bei Zeiten Jehova und seinem Gesalbten willig und freudig zu unterwerfen:

- V. 10. Und nun ihr Könige seid klug,
Lasset euch warnen, ihr Richter der Erde,
11. Dienet Jehova mit Furcht,
Und frohlocket mit Zittern,
12. Küßet den Sohn, damit Er nicht zürne
Und ihr umkommet des Weges.
Denn entbrennen möchte leichtlich sein Born.
Wohl Allen, die Zuflucht suchen bei ihm!

Hupfeld meint, daß das Lied wegen der Ueberschwänglichkeit seiner Aussagen schwerlich auf einen bestimmten König Israels gedichtet sein könne, vielmehr allem Anschein nach nur die Verherrlichung des theokratischen Königthums überhaupt zum Vorwurf habe, und insofern allerdings messianisch sei. Aber zu dem neutestamentlichen Begriffe des Messias, dessen Reich nicht von dieser Welt sei, passe es durchaus nicht; nicht einmal dem alttestamentlichen Begriffe des Messias sei es entsprechend, da dieser ein Regiment des Friedens führe.

Was zunächst Letzteres betrifft, so ist das nur ein ebenso leichtfertiges wie bodenloses Gerede. Jedes Friedensregiment hat die Befiegung und Bestrafung der Feinde und Empörer zur nothwendigen Voraussetzung. Und daß das Regiment des Gesalbten nach der Befiegung und Bestrafung der Empörer auch in der Anschauung unseres Sängers ein Friedensregiment sein soll, ist nicht nur Voraussetzung sondern auch Aussage der letzten Strophe. In der Apokalypse, die doch auch wenigstens ein neutestamentliches Buch ist, wird gerade unsere Psalmstelle von dem Zerschmettern der Feinde mit eisernem Scepter wiederholt und zum Theil noch verstärkt (2, 27; 12, 5; 19, 15) Christo in den Mund gelegt, oder auf ihn angewandt; und in Matth. 21, 44 sagt Christus selbst von sich: „Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen, und auf welchen er fällt, den wird er zermalmen“, und noch näher zutreffend, läßt er den ihn selbst repräsentirenden ἄνθρωπος ἐδρενής in Luk. 19, 27 sagen: „doch jene meine Feinde, die nicht wollten, daß ich über sie herrsche, bringet her und erwürgt sie.“

Daß aber unser Psalm die Verherrlichung des davidischen Königthums mit Absehen von einem dermaligen oder zukünftigen Repräsentanten und Inhaber desselben bezwecken könne, müssen wir entschieden in Abrede stellen. Dazu ist die ganze Haltung des Liedes viel zu concret-personlich, fordert viel zu entschieden eine bestimmte, sei es nun gegenwarts-, sei es zukunfts-geschichtliche Thatsache, nämlich eine concrete, wirkliche Empörung feindlicher Könige gegen die de jure bestehende Herrschaft des Gesalbten Jehova's.

Eben so wenig vermögen wir auch die Schilderung der Empörung feindlicher Könige gegen den Gesalbten Gottes in V. 1—3 mit Hengstenberg lediglich als Weissagung auf die messianische Zeit anzusehen. Denn der ganze Psalm, besonders in V. 1—3, trägt zu deutlich und unverkennbar den Stempel geschichtlicher Gegenwart an sich, und entbehrt jeder Andeutung, jeder Berechtigung zu der Auffassung, daß der Völkersturm in

V. 1, der Gesalbte in V. 2, und die Einsetzung desselben zum Könige auf Zion in V. 6 erst in der Zukunft zur Erscheinung kommen solle, und nicht schon in der Gegenwart geschichtlich vorliege.

Unser Psalm ist, wie V. 1. 2 zeigt, zu einer Zeit gedichtet, wo sich eine Anzahl auswärtiger Völker, die dem theokratischen Reiche schon unterworfen waren, zur Empörung gegen den König Israels, und zur Bekriegung desselben verbündet hatten. Wer dieser König gewesen, kann nach V. 6. 7 kaum zweifelhaft sein, denn diese Verse weisen zu bestimmt auf eine egyptische That Jehova's hin, um auf eine Thronbesteigung kraft bloßen, selbstverständlichen Erbrechtes ohne ausdrückliche Kundgebung und Mitwirkung des göttlichen Willens bezogen werden zu können. Wir werden daher David als den im Liede gepriesenen König Zions, und eine Coalition der umwohnenden Völker, wie die in 2. Sam. 10, 6 beschriebene als Anlaß zur Dichtung desselben ansehen müssen. Ob aber David auch der Dichter des Liedes sei, oder ein anderer zeitgenössischer Sänger, muß dahingestellt bleiben, da eine Ueberschrift fehlt, und der Inhalt für die Beantwortung dieser Frage keine Anhaltspunkte darbietet.

Nur ein Moment könnte vielleicht wieder uns an der Richtigkeit dieser Auffassung irre machen, nämlich die Verheißung in V. 8, daß dem Gesalbten die Herrschaft über die ganze Erde zu Theil werden solle. Denn die Enden der Erde können nicht auf die Grenzen des heiligen Landes oder des der alttestamentlichen Theokratie bestimmten Herrschaftsgebietes bezogen werden. Auch vermögen wir dabei uns nicht zu beruhigen, was Hofmann zur Beseitigung dieser Schwierigkeit beibringt (Weissf. und Erf. I. 160): „Was David, vom Geiste Jehova's regiert, als Vermittler der Macht zwischen Jehova und seinem Volke begehrt, das wird und kann ihm nicht verweigert werden. Wie viele Völker er so im Besitze, wie entlegene Lande er zum Eigenthum haben will, die wird ihm Jehova unterwerfen. Mehr als dieß sagt V. 8 nicht. Wenn ihr zu diesem Berge sprecht, wirf dich ins Meer, so wird es geschehen, — verheißt der Herr seinen Jüngern. Aber sie haben jenen Berg nicht versezt, sondern nur immer das in der Kraft ihres Glaubens gethan, was zur Ausrichtung ihres Amtes nöthig war.“ Denn beide Fälle sind doch wesentlich verschiedener Art. Wenn jener evangelische Ausspruch bei Markus (11, 23) z. B. mit den Worten eingeführt wird: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν εἰπῇ τῷ ὄρει: τώρει, so klingt das doch anders als unser: Heiße von mir“. Dort ist die

Nede conditional, hier ist sie rücksichtslos imperativisch: Es ist die amtliche Bestimmung des Gesalbten, aus der Hand Gottes die Herrschaft über alle Völker zu empfangen, und nicht bedingungsweise, sondern unbedingt wird er deshalb aufgefordert, diese Bestimmung zu verwirklichen; nur über die Zeit, wann er sie zu verwirklichen habe, ist nichts gesagt.

Nöthigt uns also V. 2 an ein zeitgeschichtliches Factum, nämlich an eine Auslehnung heidnischer Völker und Fürsten gegen die Oberhoheit des damaligen theokratischen Königs zu denken, — und giebt andererseits V. 8 diesem Könige eine Bestimmung und Aufgabe, die nimmermehr als die persönliche Aufgabe Davids oder eines seiner geschichtlichen Nachfolger, wohl aber auf Grundlage von 2. Sam. 7 als die Aufgabe des davidischen Königthums im Allgemeinen und schließlich des Vollenders dieses Königthums erkannt werden konnte, — so werden wir unsern Psalm weder als einen rein typischen, noch als einen rein prophetischen bezeichnen können, sondern ihn eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Kategorien anweisen müssen, nämlich eine solche, die bereits im Uebergange von jener zu dieser begriffen ist.

Wir müssen dabei auf eine schon früher angedeutete Unterscheidung zurückkommen, die sich auf die subjective Stellung des Dichters zu seinem Liede bezieht, ob er nämlich der typischen Bezüglichkeit desselben sich selbst bewußt gewesen und dieselbe auch zum Bewußtsein des Lesers zu bringen beabsichtigt habe, oder ob er, sich bloß an die vorliegende Situation der Gegenwart haltend, noch keine klare Einsicht in deren typische Bezüglichkeit gehabt habe.

Nicht aber in diese, sondern offenbar in jene Kategorie gehört unser Psalm. Bei dieser Voraussetzung erledigt sich aber auch der aus V. 8 entnommene Einwand, daß keiner der geschichtlichen Könige Israels, weder David, noch Salomo, noch Hiskia, Gegenstand des Liedes sein könne, weil keinem von ihnen eine Herrschaft über die ganze Erde habe in Aussicht gestellt werden können. Der Dichter geht von den durch sein theokratisches Amt bedingten Zuständen, Erlebnissen und Erwartungen des dormaligen Königs aus, und stellt dieselben, ohne von ihm ab-, und auf eine bestimmte andere Person, resp. den Messias überzugehen, doch in das Licht der zukünftigen, ihm durch die Weissagung erschlossenen Vollendung, um unter dieser Beleuchtung sie in ihrer wahren Wesenheit und ihrer vollen heilsge-schichtlichen Bedeutsamkeit zu erkennen und erkennbar zu machen. Indem

er, was dem theokratischen Königthum als solchem zugesagt ist, und wozu es mit heilsgeschichtlicher Nothwendigkeit einmal gelangen muß, ideal auch schon von dem dermaligen theokratischen Könige, als dem zeitweiligen Repräsentanten dieses Königthums, gelten läßt, muß es sich ihm und seinen Lesern um so klarer herausstellen, was es mit den vorliegenden Zuständen auf sich habe. Von dem Grundsatz aus: *le roi ne meurt pas*, der in ganz einzigem Sinne von dem theokratischen Königthum gilt, weil ihm allein von Gott ein Bestand *על-עלמ* zugesagt ist (2. Sam. 7, 16), kann eine solche ideale Identificirung von Königthum und König, eine solche ideale Anticipation des Zukünftigen als Bürgschaft für den Ausgang der Gegenwart, — zumal bei einem Dichter und in einem so hochpoetischen, lyrischen Aufschwunge, wohl begreiflich und natürlich erscheinen.

Unser Dichter also sieht den dermaligen König Israels, nämlich David, als Repräsentanten des gesammten davidischen Königthums an, das in seiner Vollendung sich zu einem ewigen, die ganze Erde beherrschenden ausbilden soll, und macht diese Beziehung des Vorbildes zum Urbilde, des Anfängers zum Vollender, der Repräsentation zur Idee, als Bürgschaft dafür geltend, daß auch der gegenwärtige Inhaber dieses Königthums über die dermaligen Feinde desselben den Sieg davon tragen müsse.

Was sonst noch zur Bestreitung und Verneinung der zeitgeschichtlichen Basis und Tendenz unseres Liedes beigebracht wird, ist von sehr geringer Bedeutung.

Hengstenberg bemerkt: „Uebermenschliche Würde wird dem Subjecte des Psalms in V. 12 beigelegt, wo die Empörer ermahnt werden, sich in Demuth und Ehrfurcht ihrem Könige zu unterwerfen, weil seine Gegner durch seinen schweren Zorn vernichtet werden, glücklich dagegen seien diejenigen, die auf ihn vertrauen.“ In dieser Argumentation liegen aber drei Irrthümer vor. Einmal sind die Könige und Richter, die in V. 10 ermahnt werden, sich bei Zeiten noch warnen zu lassen, mit den Königen und Fürsten in V. 2 nicht identisch, denn für diese würde die vorsorgliche Mahnung und Warnung zu spät kommen, da sie sich bereits gegen Jehova und seinen Gesalbten empört haben, und darum dem Zorn und Rache-gerichte Jehova's schon unrettbar verfallen sind. Wie unberechtigt und unzulässig die Identification beider ist, ergibt sich schon mit zwingender Gewißheit daraus, daß über die Einen nach V. 5 der Zorn Gottes schon factisch entbrannt ist, das Entbrennen des Zornes über die Andern aber nach

V. 12 noch vermieden werden kann, ihnen nur dann droht, wenn sie der an sie ergehenden Mahnung in V. 10. 11 nicht bei Zeiten noch Folge leisten. Das Schicksal der gegenwartsgeschichtlichen Könige, die von Gottes und Rechtswegen dem theokratischen Könige unterworfen, aber nach V. 1—3 bereits in offener Auflehnung, sollen die übrigen (seien es gegenwarts-, seien es zukunfts-geschichtlichen) Könige der ganzen Erde, die nach V. 8 ihm noch erst unterworfen werden sollen, sich zum Warnungs- und Abschreckungs-egem-pel dienen lassen, damit es ihnen nicht ergehe, wie ihnen in V. 9 in Aussicht gestellt ist.

Den zweiten Irrthum finden wir darin, daß Hengstenberg es als selbstverständlich ansieht, das Subject des Bürgens und das Object des Zufluchtmehmens in V. 12 müsse und könne nur der Sohn, und nicht Jehova sein, welches letztere doch, sprachlich betrachtet, ebenso gut zulässig ist, und sachlich betrachtet den Vorzug verdient, da für das „Zuflucht suchen“ nach durchgreifender Anschauungs- und Lehrweise des alten Testaments Jehova alleiniges Object ist.

Der dritte Irrthum aber liegt darin, daß wenn es sich auch mit Beidem so verhielte, wie Hengstenberg voraussetzt, daraus doch noch keineswegs die „übermenschliche Würde“ des Gesalbten folgen würde. Oder sollte wirklich ein König, der „seine Gegner durch seinen schweren Zorn vernichtet“, diejenigen aber, „die auf ihn vertrauen, glücklich“ macht, durchaus nicht ein menschlicher, irdischer König sein können?

„Ferner“, wird uns gesagt, „gegen einen irdischen König spricht, daß hier die Empörung gegen den Gesalbten und Sohn Jehova's so ganz als Empörung gegen Jehova selbst dargestellt wird. Eine andere Sache wäre es, wenn von Feinden die Rede wäre, welche den Umsturz des Reiches Gottes beabsichtigten; die Feinde aber, die hier auftreten, haben keine andere Absicht, als sich selbst von dem Joche des Königs zu befreien.“ Doch Hengstenberg fügt selbst hinzu: Unbedingt zwar könne die Möglichkeit einer solchen Betrachtungsweise nicht geleugnet werden, aber es fehle doch jedenfalls an Parallestellen, nach welchen eine solche Absicht als Empörung gegen Jehova betrachtet worden wäre. Da aber nicht für die Anerkennung einer an sich zulässigen Ausdrucksweise im alten Testament jedesmal Parallestellen nothwendig sind, so können wir uns bei diesem Zugeständnisse, Hengstenberg gegenüber, beruhigen, — um so eher, als eine Empörung tributpflichtiger Völker, wenn siegreich, gar leicht aus einem

Emancipations- zu einem Eroberungskriege hätte führen und den Bestand der Theokratie, d. i. des Reiches Gottes unter dem alten Bunde, hätte gefährden können.

Daß B. 7 von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes verstanden sein wolle, wird nachdem auch Hengstenberg diese Auffassung für unmöglich erklärt, Niemand mehr behaupten wollen. Das „Heute“ kann dem Zusammenhange zufolge nur der in B. 6 vorgesezte Tag der Einsetzung zum Königthum auf Zion sein. Wie Israel durch die Erwählung und Einsetzung zum Bundes- und Heilsvolke der „erstgeborne Sohn Jehova's“ geworden ist (Exod. 4. 22), so hat David ein Anrecht auf denselben Namen durch seine Berufung und Salbung zum theokratischen Königthum, zur Stellvertretung und Repräsentation des Gottkönigs. Ist der Gesalbte aber nach B. 7 durch die Salbung zum Sohne Gottes geworden, so gebührt ihm nach B. 8 als Erbtheil auch des Vaters Weltherrschaft. Sie gebührt ihm aber nicht als Person, als dem Sohne Isai's, sondern als König, als dem Sohne Jehova's, und der starb nicht, als David starb (2. Sam. 7, 16). Zugesagt ist sie dem Könige Israels in und mit dessen Einsetzung. Wann sie ihm aber in ihrem ganzen Umfang auch wirklich zu Theil werden wird, das hängt von dem Wohlgefallen des Vaters und der dadurch bedingten Nothwendigkeit der heilsgeschichtlichen Entwicklung ab. Der Sohn braucht zwar sie bloß zu heischen, so wird sie ihm. Aber wie er einerseits sie heischen wird und muß, weil sie seines Amtes ist, so wird er andererseits sie dann erst heischen wollen und können, wenn er weiß, daß es des Vaters Wohlgefallen ist, und daß die Föhrung seines Amtes so weit gediehen ist, daß er ihrer zur Vollführung dieses Amtes bedarf.

Der Apostel Paulus bezieht in Art. 13, 33, den Psalm von seiner typischen Grundlage ablösend, daß „Heute habe ich dich gezeugt“ auf den Tag der Auferstehung Christi, — und mit Recht, denn wie David durch die Salbung zum Throne des noch beschränkten theokratischen Königthums berufen und befähigt wurde, so bestieg Christus, durch die Auferstehung kräftiglich erwiesen als der Sohn Gottes, den Thron der ewigen Majestät zur unbeschränkten Weltherrschaft.

Psalm 72.

Dieses Lied, das nach Geist und Tendenz sich mehrfach mit dem 2. Ps. berührt und ihm am nächsten steht, trägt die Ueberschrift הַשְׁלֹמֹן. Schon die Lxx und die Vulg. haben sie durch *als Salomon*, in Salomonem wiedergeben; sie also nicht als Angabe seines Verfassers, sondern als Angabe des Objectes, an welches das Lied gerichtet ist, oder von dem es handelt, verstanden. Und allerdings erscheinen die Segenswünsche für den König, wahrscheinlich bei dessen Regierungsantritt, angemessener und natürlicher im Munde eines Andern als des gefeierten Königs selbst. Allein die sonst ausnahmslos geltende Bedeutung also lautender Ueberschriften verbietet durchaus das הַ hier anders, denn als הַ autoris zu deuten. Und sollte wirklich der Inhalt uns nöthigen, den Psalm nicht als von Salomo gedichtet, sondern bloß als an Salomo gerichtet anzusehen, so müßten wir die Ueberschrift einfach als irrig bezeichnen. Doch die Vereinbarung beider Thatfachen, daß die Segenswünsche unseres Psalmes einerseits dem Salomo gelten, und andererseits Salomo auch der Verfasser des Liedes ist, liegt doch wenigstens nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit. Die Meinung, die wir bei Ps. 110 als ganz unzulässig abweisen mußten, daß nämlich der Psalm für den Gebrauch der Gemeinde beim Gottesdienste bestimmt und für diesen Zweck von seinem königlichen Dichter abgefaßt sei, hat hier wenigstens mehr Halt und Boden als dort, obwohl doch auch hier eine solche Bestimmung des Liedes nicht so deutlich und unverkennbar hervortritt, und auch die Identität des Dichters mit der gegenständlichen Person des Gedichtes nicht ganz so unverfänglich und natürlich erscheint, wie bei Ps. 20. Denn dort ist es nur auf Fürbitte für den König in seiner Noth, hier dagegen auf überschwengliche Verherrlichung desselben abgesehen. Und wenn auch unser Psalm durch „seine spruchartige großentheils distichische Bewegung, seinen reflectirenden Charakter, seinen geographischen Gesichtskreis und seinen Reichthum an Naturbildern“, mehr an die salomonische als an die davidische Zeit erinnert, so vermögen wir darin doch nicht mit Delisich „entscheidende“ Merkmale für die Richtigkeit der Ueberschrift zu erkennen.

Am einfachsten und durchgreifendsten wird die Vereinbarkeit der salomonischen Abfassung mit Form und Inhalt des Liedes sich festhalten lassen, wenn wir es als ein specifisch-prophetisches, von vornherein und schon im Sinne des Verfassers nicht auf Salomo oder einen andern alttestament-

lichen König, sondern allein und ausschließlich auf den künftigen persönlichen Messias gerichteten ansehen könnten. Und allerdings wird uns diese Auffassung durch die ideale Haltung des Liedes und durch die Ueberschwänglichkeit der darin ausgesprochenen Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen, besonders in V. 8—11 nahe gelegt. Und wenn auch auffallender Weise das neue Testament die messianisch-bezüglichen Stellen desselben nicht ausdrücklich citirt und verwerthet, so ist deren sachliche und zum Theil auch selbst wörtliche Uebereinstimmung mit den Schilderungen der messianischen Vollendungszeit bei spätern Propheten, besonders bei Jesaja, Micha und Sacharja, so augenscheinlich, daß man jene als Thema, diese als Ausführungen und Variationen des Thema's ansehen könnte.

Aber andererseits fehlt doch auch jede Beziehung und Hinweisung darauf, daß nicht von einem gegenwärtigen, sondern einem zukünftigen Könige die Rede sein soll; und Form und Haltung sind nicht die einer Weissagung, sondern der Anwünschung und Hoffnung. Nachdem der Dichter in V. 1 mit einem Gebetsimperativ begonnen: „Gott deine Gerechtsame (Rechte) dem Könige giebe“, und dadurch sich in eine den ganzen Psalm beherrschende, betende, wünschende, hoffende Stellung gesetzt hat, kann er nicht sofort und ohne Weiteres mit V. 2 in eine objectiv verheißende, weis-sagende, zukunftsverkündende Stellung umschlagen, und fortfahren: „Nichten wird er dein Volk mit Gerechtigkeit“. Dieses und alle die folgenden Imperfecta, müssen vielmehr, als durch den Imperativ in V. 1 bestimmt, ebenfalls wünschend und betend gefaßt werden, wogegen die Grammatik durchaus nichts einzuwenden hat, da bekanntlich das einfache Imperfectum häufig auch die Optativ- oder Jussivform vertritt, zumal die letztere nur bei verhältnißmäßig wenig Imperfecten grammatisch zulässig ist, und wo auch grammatisch-zulässig, doch nicht allenthalben gebräuchlich gewesen zu sein scheint. Ueberdies kommt ja die unzweifelhafte d. h. grammatisch als solche ausgeprägte Optativform wiederholt in der Reihe der aufeinanderfolgenden Wünsche vor. Hengstenberg meint zwar: Eine so lange Reihe von Wünschen, ohne Hoffnung und Zuversicht, mache einen kläglichen Eindruck, und in der ganzen Psalmsammlung komme nichts dem Analoges vor. Daß diese „lange Reihe von Wünschen ohne Hoffnung und Zuversicht sei“, ist nur Hengstenbergs unberechtigtes Urtheil, und so wird denn auch der „klägliche Eindruck“, den sie auf ihn gemacht, für Andere nicht maßgebend zu sein brauchen. „In der ganzen Psalmsammlung“ kommt freilich

eine so lange Reihe von Wünschen nicht mehr vor. Aber eine so lange Reihe von objectiven Zukunftsverheißungen in lauter Imperfecten, mit obligaten Optativen dazwischen, kommt ebenfalls in der ganzen Psalmsammlung nicht mehr vor, — und was noch schlimmer ist, eine solche kommt auch bei allen Propheten, wo sie ex professo die Zukunft schildern, nicht vor. Gerade der Mangel eines eigentlichen Futurums in der hebräischen Sprache und die schwankende Geltung der Imperfecta, die an sich es unbestimmt lassen, ob sie rein futurisch oder präsentisch (als schon begonnene aber noch nicht abgeschlossene Handlung), ob optativisch oder jussivisch zu fassen seien, hat es allen Propheten zum Bedürfnis gemacht, bei ihren Zukunftsverkündigungen das s. g. perfectum propheticum, (welches der Darstellung eine Lebendigkeit, Gewißheit und Zuversicht giebt, die der alleinige Gebrauch des Imperfects nimmer erzielen könnte) öfter dazwischen treten, ja es entschieden vorherrschen zu lassen. Daß aber in „dieser langen Reihe“ von Aussagen auch nicht ein einziges perfectum propheticum vorkommt, sondern die ganze Rede sich ausschließlich in lauter Imperfecten (und Optativen) bewegt, gilt mir als ein unverwerfliches Zeugniß, daß sie nicht Zukunftsweisagung, sondern nur Zukunftsanwünschung sein wollen.

Wenn aber Hengstenberg weiter meint, V. 12 ff müsse uns in Verlegenheit setzen, weil die Consequenz uns nöthige, auch dort die Futura (Imperfecta) optativisch zu fassen, was doch augenscheinlich nicht angehe, — so irrt er auch hierin, denn er hat dabei übersehen, daß das ו, mit welchem V. 12 beginnt, völlig geeignet ist, uns vor dieser Verlegenheit sicher zu stellen. Denn dieß ו bezeugt, daß die Rede, die bis dahin lediglich betend und wünschend war, jetzt eine andere Haltung und Tendenz annimmt, nämlich eine solche, welche die zuletzt (V. 8—11) ausgesprochenen Wünsche (daß alle Völker und Könige der Erde ihm huldigen sollen) begründen will.

Fassen wir nun die Momente ins Auge, welche im Liede selbst der direct-messianischen Auffassung scheinbar zur Stütze dienen, so ist darauf hin lediglich V. 8—11 und allenfalls noch V. 5 und V. 17 zu prüfen. Denn daß alles Uebrige im Liede dem Salomo angewünscht und von seiner Regierung erhofft, ja erwartet werden konnte, ohne daß der Sänger, „durch poetische Uebertreibung sich lächerlich zu machen“ befürchten dürfte, bedarf keines Beweises. Auch Delitzsch sagt: „Die Worte des Psalms gingen

alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm (in B. 8—11) angewünschte allgemeine Welt Herrschaft“.

B. 5 lautet:

Fürchten möge man dich, so lange die Sonne scheint,
Und Angesichts des Mondes von Geschlecht zu Geschlecht.

Da zu Anfang des Psalms Gott direct angeredet ist, vom Könige aber im ganzen Liede nur in der dritten Person die Rede ist, so wird man auch das Du in B. 5 nicht auf den König, sondern auf Jehova zu beziehen haben. Auch Hengstenberg gesteht dieß zu mit der Bemerkung: „Der Gedankengang wird zerstört, sobald man dieß erkennt.“ Der Sinn des Verses ist, wie Delitzsch erläutert, „daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge.“ Dennoch, meint aber Hengstenberg, liefere die Stelle einen Beweis für die messianische Erklärung. Denn sei die Gottesfurcht ein ewiges Erzeugniß der gerechten Herrschaft des Königs, so müsse auch diese Herrschaft eine ewige sein. Die unbedingte Nothwendigkeit einer solchen Schlussfolgerung werden indeß wohl nur Wenige anerkennen können, selbst wenn man die Worte nicht als Wunsch, sondern als Weissagung faßt. Denn würde wohl, wenn man Luthern angewünscht oder auch ihm gezeigelt hätte, daß sein Wirken die Ausbreitung der Gottesfurcht von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge oder werde, — würde daraus wohl mit logischer Nothwendigkeit haben gefolgert werden können, daß dieß Wirken selbst ein endloses, ewiges sein müsse?

Dasselbe gilt von dem Schluß B. 17:

Es dauere sein Name auf ewig,
Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name,
Und segnen bei ihm mögen sich alle Völker,
Selig ihn preisen!

Mag auch die naheliegende Beziehung dieser Stelle auf die patriarchalische Verheißung in Gen. 23, 18; 26, 4 eine bewusste und beabsichtigte sein, so ist doch auch dort von der Person des zukünftigen Heilevollenders nicht die Rede, sondern von Abrahams Same, d. i. Abrahams Nachkommenchaft im Allgemeinen und was von ihr gilt, das kann auch von einem echten theokratischen Könige gelten, der an ihrer Spitze steht, und sie einheitlich zusammen faßt und repräsentirt. Der durch das Hithpael

יִתְּבָרַכְךָ bedingte Sinn kann übrigens kein anderer sein, als der von Delitzsch angegebene: „Mögen alle Völker sich in ihm selig preisen, und zwar so selig, daß seine Segensfülle ihnen als das höchste erscheint, was sie sich selber wünschen,“ — oder wie Hengstenberg sagt: „Die Anerkennung des Segens ruft den Wunsch hervor, an ihm Theil zu nehmen.“

Andera liegt aber allerdings die Sache bei B. 8—11:

8. Er herrsche von Meer zu Meer,
Und von dem Strom bis zu den Enden der Erde,
9. Vor ihm müssen Kniee beugen die Steppenbewohner,
Und seine Feinde Staub werden,
10. Die Könige von Tarsis und von den Inseln Gaben erstatten,
Die Könige von Scheba und Seba Geschenke darbringen,
11. Und es müssen ihm huldigen alle Könige,
Und alle Völker sollen ihm dienen!

Wir verichmähen die exegetischen Künste, mit welchen man sich und Andre überreden will, daß die hier angegebenen Grenzen der dem Könige angewünschten Herrschaft nicht die ganze Erde umschlössen, sondern sich nur etwa mit einiger gratulatorischen oder poetischen Uebertreibung, mit den natürlichen Grenzen des davidisch-salomonischen Herrschergebietes in seiner weitesten Ausdehnung deckten. Es ist vielmehr hier ebenso entschieden wie in Ps. 2, 8 unbeschränkte Welt Herrschaft gemeint; und die nähere geographische Beschreibung derselben in unserer Stelle erscheint uns nur deshalb beschränkter, weil sie durch den damaligen geographischen Gesichtskreis der Israeliten beschränkt ist. Eben darum kann auch die hier dem Könige angewünschte Welt Herrschaft als ihm in demselben Sinne zuständig gefaßt werden, wie die dort dem Könige verheißene. Aber dadurch, daß dort objectiv göttliche Verheißungen uns vorgesührt werden, hier aber nur subjectiv menschliche, wenn auch in einem frommen, gottinnigen und gott-erleuchteten Gemüthe entstandene Wünsche, gewinnt das Verhältniß zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Erwartung und Erfüllung hier doch noch eine wesentlich andre Gestalt als dort. Der Dichter des 72. Psalms kann hier wirklich der individuellen Person Salomo's anwünschen, was der Dichter des 2. Psalms der individuellen Person David's, als dem Sohne Isai's, nicht verheißt, wohl aber ihm als dem Sohne Jehova's, der nicht sterben kann, nachdem er einmal gezeugt ist, als dem Könige, der עוֹלָם lebt und herrscht, zusagen konnte.

Wir haben hier nicht, wie in den Geschichtsbüchern eine schon abge-

schlossene, noch auch wie in Ps. 2 eine dem Abschlusse verhältnismäßig nahe Regierung vor uns, aus deren bisherigen Entwicklungen und Erfolgen die noch bevorstehenden mit größerer Sicherheit prognosticirt und abgemessen werden konnten, sondern wir finden uns in den Anfang einer mit den günstigsten Ausichten beginnenden Regierung, von welcher auf der Basis dessen, was die vorangehende schon geleistet und erreicht hatte, und nach der persönlichen Befähigung, Begabung und Richtung des neuen Herrschers die glänzendsten Resultate gehofft und erwartet werden durften. Und wenn es natürlich, und keineswegs „lächerlich“ ist, daß die Glücks- und Segenswünsche für eine eben beginnende oder begonnene Regierung (oder Lebensstellung überhaupt) eine ideale und überschwängliche Haltung annehmen, der selten wohl der eventuelle Fort- und Ausgang ganz und vollkommen entsprechen dürfte, so konnte der Dichter auch wohl, ohne sich lächerlich zu machen, einem unter solchen Auspicien die Regierung antretenden Herrscher das anwünschen, was, wie er wohl wußte, die prädestinirte Bestimmung und das höchste Ziel seiner Dynastie war; — ja er konnte sogar bona fide die subjective Hoffnung in seiner Brust nähren, daß es so kommen werde. Die Verheißung, wie sie in 2. Sam. 7 vorliegt, und wie sie in Ps. 2, 7—9 und in Ps. 72, 8—11 auf dieser Grundlage und mit Hinzuziehung aller andern vorangegangenen Weissagungen dichterisch reproducirt und ausgemalt ist, galt zwar der davidischen Dynastie als ganzer, aber Salomo war ja auch ihr dermaliger, verheißungsvoller Repräsentant. Und wenn in Salomo's Regierung Alles das, was auf Grundlage der prophetischen Verheißungen für seine Dynastie ihm angewünscht, von Gott erfleht und nach den bisherigen Antecedentien auch sogar erhofft werden konnte, sich noch nicht erfüllte, so wird das Lied eben dadurch, aber auch nur dadurch zu einer Weissagung auf eine zukünftige Erfüllung, die dennoch nicht ausbleiben kann, und von der sich in dem Maße, als die Unfähigkeit der nachfolgenden Personen und Zeiten, sie darzustellen, immer entschiedener hervortrat, auch immer deutlicher erkennen ließ, daß David's und Salomo's gewöhnliche Nachfolger unter den bestehenden Verhältnissen sie zu realisiren nicht im Stande sein würden, daß vielmehr ein Neues geschaffen werden müsse, um sie zur Darstellung bringen zu können. Und das ist der Standpunct, auf welchem die spätern Propheten stehen, auf dem ein Jesaja, Micha und Sacharja erkannt haben, daß, was unser Lied noch von Salomo erhoffen konnte, erst vom Messias zu erwarten sei.

Es ist ja nun einmal so, daß nicht nur die subjectiven Hoffnungen und Erwartungen der Frommen in Israel zu allen Zeiten die messianische Erfüllungs- und Vollendungszeit sich als nahe bevorstehend gedacht, sondern auch sogar die objectiven Weissagungen der Propheten des alten Bundes sie als solche verkündigt und geschildert haben; — und so ist es auch noch im neuen Testament, denn auch die Apostel stellen sich den Tag der Zukunft des Herrn als nahe, ja als unmittelbar nahe, und als einen, wenigstens möglicherweise von ihnen selbst und ihren Zeitgenossen noch zu erlebenden vor. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Anschauung heilsgeschichtlich zu begründen und dogmatisch zu rechtfertigen. Es genügt uns, das unbestreitbare Factum zu constatiren und es zum Verständniß unseres Psalms geltend zu machen. Die Entgegnung aber, daß wenn dem so wäre, die Heiligen und Propheten in Israel und die Jünger unseres Herrn Jesu Christi sich dadurch „lächerlich gemacht haben würden“, könnte hier ebensowenig wie in gleichem Falle bei Ps. 72 uns dazu bestimmen, das Factum wegzuleugnen, oder wegzuegesiren.

„Der Sänger würde“, sagt nämlich Hengstenberg, „sich lächerlich gemacht haben, wenn er eine solche Herrschaft einem der gewöhnlichen Nachkommen Davids verheißten hätte“. Aber er hat es ihm eben nicht verheißten, sondern nur angewünscht; — und wenn er es auch statt nur gewünscht und erbeten, wirklich verkündigt und verheißten hätte, so würde er auch dann noch nicht „sich lächerlich gemacht haben,“ — ebenso wenig wie Nathan sich lächerlich machte, als er dem David verhieß: Dein Königreich soll ewiglich bestehen.

„Endlich,“ fährt derselbe Ausleger fort, „der König gewinnt seine Weltherrschaft nach B. 11—15 nicht durch Waffengewalt, sondern durch seine Gerechtigkeit und Liebe, die er in Beschützung und Errettung der Elenden erweist.“ Aber, daß wenn es dazu kommt, es dabei doch nicht ganz ohne Gewaltsanwendung wird abgehen können, das deutet auch unser Psalm B. 9 selbst an. Denn wenn er sagt: „Und seine Feinde müssen Staub lecken“, so werden sich diese schwerlich anders dazu verstehen, als nachdem sie durch Gewalt und Zwang und gegen ihren Willen dazu genöthigt worden sind. Aber auch davon abgesehen, waren ja gerade Salomo's Naturanlagen, Charakter und Geistesrichtung, so wie deren Bethätigung im Anfange seiner Regierung, und die Umstände, unter denen er sie antrat, ganz darnach angethan, zu hoffen und zu erwarten, daß er seine Erober-

runger weniger durch des Schwertes Schärfe, als durch „Gerechtigkeit und Liebe“ machen werde.

Schließlich mögen wir es uns nicht verlagern, die schönen Worte, mit welchen Deligiſch seine Auslegung unseres Psalmes abschließt, hier zum Nutzen derjenigen aus unsern Lesern, denen sein Commentar etwa nicht zugänglich sein sollte, zu reproduciren:

„Die davidisch-salomonische Zeit konnte mit wenigen Ausnahmen noch keinen andern Messias, als den Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königthum in diesen seinen beiden herrlichsten Gesalbten, sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königthum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hier und da, wie unter Hiskia, noch auflockernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart. Das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weissagungen und der Widerspruch des gegenwärtigen Königthums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt; es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Gott und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und eben dadurch verhältnißmäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens. Man muß, um das recht zu würdigen, sich von dem Vorurtheil losmachen, der Schwerpunkt der alttestamentlichen Heilsverkündigung liege in der Weissagung vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welterlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jehova. Die Parusie Jehova's ist der Schwerpunkt der alttestamentlichen Heilsverkündigung. Ein Gleichniß möge veranschaulichen, wie die alttestamentliche Heilsverkündigung sich entwickelt. Das alte Testament ist im Verhältniß zum Tage des neuen Testaments Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzter Richtung zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von Oben nach Unten: Es ist die Verkündigung von Jehova, der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von Unten nach Oben: Es ist die Hoffnung, die auf dem Samen David's ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weissagung vom Sohne David's. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in ein Gestirn, die

Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses eine Gestirn ist Jesus Christus, Jehova und David's Sohn in einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit einem Worte: der Gottmensch. Gebenedeit sei Er!“

(Die Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

IV. Ueber kirchliche Kronleuchter,

aus dem Directorium

des

Vereins für kirchliche Kunst in Sachsen.

Zunächst aufgefordert, Rath zu ertheilen bei Beschaffung eines kirchlichen Kronleuchters, folge ich auch der Bitte, meine mündliche Rathschläge aufzuschreiben.

Wohl kann bei einem Theil des Kirchenschmuckes ist man heutzutage so auf Abwege gerathen, hinüberlangend zum Fabrikat für den Salon, als beim Kronleuchter.

Die corona lucis, regnum kommt schon sehr früh vor — nicht nur kleinere Dellampen vor den Altären, sondern große, mitten in der Kirche aufgehängte Kronleuchter; es sind richtige Kronen, theils bänderartige Kränze, theils Kronen, die ihre Aufsätze und Bügel haben, mit Leuchtern und Lampen garnirt sind und an Ketten von der Decke niederhängen.

König Chloßwig schenkte zu St. Peter einen goldenen Kronleuchter mit Edelsteinen geschmückt, „regnum“ genannt.

Carl der Große stiftete in denselben St. Peter zu Rom einen ebenfalls goldenen, reich mit großen Perlen besetzten, der 25 Pfd. wog.

Barbarossa ließ in Carls des Großen Octogon zu Aachen einen kunstreichen Kronleuchter aufhängen, der noch da hängt. Er ist von vergoldetem Meißing reich mit Email-Arbeit verziert.

Hildesheim besitzt in seinem Dom noch ein Prachtwerk — es ist eine Mauerkrone, geschmückt mit Rinnen, Thürmen, Thoren und zahlreichen Statuen, gewissermaßen das himmlische Jerusalem vorstellend.

Deutschland besitzt hin und her noch viele solcher Werke, während sie in Frankreich fast nur noch in alten Beschreibungen existiren und die große Revolution das Zerstörungswerk vollbrachte.

Wie reich an edlem Metall, an Edelsteinen, Perlen und Email auch bisdahin und an Relief und Statuen-Schmuck die Kronleuchter waren, so waren sie meist höchst einfache Konstruktionen.

Als dann später in der ausgebildeten Gothik das Kunsthandwerk in bewunderungswürdigster Technik eine Fülle schöner Geräthe hervorbrachte, überbot man sich gerade in der Pracht des Kronleuchters, weniger Werth auf das Material als auf die Arbeit legend. In Messing und in Schmiedeeisen komponirte man reiche Gestaltungen — der Kern des Ganzen bildet zumeist ein Heiligenbild, meist die Mutter Gottes, unter zierlichem Baldachin stehend, von der Konsole aus bilden sich Ranken mit Blättern und Blumen und Früchten, Engel musizieren oder tragen die Lichter, es verzweigt sich oft kraus und bunt, bleibt aber stets konstruktiv klar und verständlich.

Die Renaissance adoptirte für ihre Kronleuchter leichtere Form, den Reif, die Krone ganz verlassend.

Und nun sehen wir in größter Willkür sich vom Boden der Kirche lossagend und nach und nach sich jedweden Salon einverleibend, den Kronleuchter zu dem ausarten, was er jetzt ist; und was das Schlimmste — eben diese unkirchlichen Salonstücke, ist ja einmal für die Kirche das Bedürfnis zu diesem Schmuck vorhanden, in die Kirche zurückzuwandern.

In den meisten Fällen bestehen unsere modernen Lustres, mo sie nicht solidem Reichthum dienen, aus vergoldetem Holz und Zink oder aus bronzirtem Gußeisen.

Mag man immerhin in der meist auf Schein berechneten Pracht des Salons in Papiermaché, Gußeisen, Holz und Zink Gold vorstellen wollen, so schließe man diesen Betrug mit größter Konsequenz von heiliger Stätte aus.

Unsere Unsicherheit in Styl und Formgebung beruht zumeist auf dem Lügen mit dem Material, denn jedes Material will nach seiner Art behandelt sein — und soll sich sofort als was es ist, aussprechen.

Es klingt extravagant — aber es ist wahr — auch Gußeisen ist ein Schein-Trugmaterial.

Das Eisen ist eine so herrliche Gottesgabe, es läßt sich, ohne seine Stärke und Dauerhaftigkeit zu verlieren, auf's zarteste und zierlichste behandeln und welche kunstvollsten, edelsten Werke sind nicht von unsern Vorfahren in dem Material auf uns gekommen! Seine Tugenden bestehen in seiner Dehnbarkeit und Zähigkeit und der Fähigkeit, durch Anschweißen ein-

zelne Theile innigst zu verbinden. Gußeisen ist nur Schlacke und kaum eine Tugend des Eisens bleibt. Abgesehen davon, daß es wirklich zarte Formen gar nicht annimmt, springt es wie Glas und ist dann nicht zu repariren. Ich erwähne das nur, weil so viel Kirchenschmuck, namentlich Altarschmuck, Krucifix und Leuchter in Gußeisen hergestellt werden.

Ueberlassen wir die Kronleuchter, Armleuchter und Kandelaber in Gußeisen den Eisenbahnhöfen und Stadtplätzen und behalten für das Gotteshaus uns ächtes Material vor. Kronleuchter, so wie auch anderes Messinggeräth für den Kultus, in würdiger, kirchlicher Form, doch einstweilen noch etwas gar uniform, liefern Werkstätten in Köln (Bündgen) Münster (Falger) und Lüttich (Stuy). Diese sind mir bekannt — es mögen auch noch andere existiren. Paris z. B. geht auch nach der Seite nachahmenswerth voran.

Möge das Kunsthandwerk im Gegensatz gegen die Fabrik mehr und mehr wieder Terrain erobern und uns zunächst für die Kirche all die abgeschmackten Fabrikate überflüssig machen, in denen wir so lange blind geschwelgt haben.

Dresden, Sept. 1864.

Carl Andrä.

II. Zeitgeschichtliches.

Die 30. livl. Provinzial-Synode im Jahre 1864.

Von

F. Hörschelmann, Pastor zu Fellin.

Unter den kleinen Städten Livlands, in denen unsere Provinzial-Synode gehalten zu werden pflegen und die sich in der That auch zu Versammlungsorten der Art vorzüglich eignen, da in ihnen die störenden Einflüsse des großstädtischen Lebens wegfallen und der brüderliche Verkehr der Synodalen sich frei und ungehindert entfalten kann, unter diesen unseren kleinen Städten war, nachdem seit 1857 Wolmar stehender Synodalort gewesen,

dieses Mal die Wahl des Generalsuperintendenten und der Präpste auf Zellin gefallen. Bei der nördlichen Lage unseres Städtchens mußten wir allerdings befürchten, weniger Amtsbrüder aus dem lettischen Theile Livlands hier zu sehen, wie denn auch leider aus dem südlichsten, dem Rigaschen, Sprengel nur zwei Pastoren erschienen waren; desto mehr Aussicht hatten wir auf Gäste aus dem benachbarten Estland, und ob auch unsere Erwartungen nicht in dem gefastten Maaße erfüllt wurden, hatten wir die Freude, sechs estländische Amtsbrüder, unter ihnen den Generalsuperintendenten Schulz in unserer Mitte zu haben und durch ihre Theilnahme an unserer Synode in der brüderlichen Gemeinschaft mit der Geistlichkeit der Schwesterprovinz aufs neue gestärkt und befestigt zu werden.

Die Bewohner unserer Stadt sahen mit Freuden der Zeit entgegen, in der sie nach neun Jahren wieder einmal die Pastoren unserer Provinz in ihrer Mitte versammelt sehen sollten, und allenthalben ließ man sich anlegen sein, ihnen gastliche Aufnahme zu bereiten. Der Hörsaal der hiesigen Erziehungsanstalt ward von dem Director Schmidt bereitwilligst für die Synodalsitzungen eingeräumt, ein bequemes Local für die gemeinsamen Mahlzeiten war gleichfalls besorgt und in den Häusern eine mehr als hinreichende Anzahl von Absteigequartieren für die willkommenen Gäste eingerichtet.

Und wie die Bewohner Zellins ihrerseits mit freundlicher Bereitwilligkeit entgegenkamen, so ward auch von den Synodalen in reicherm Maaße, als in den letzten Jahren geschehen, dafür Sorge getragen, die Gemeinde an dem Segen Theil nehmen zu lassen, dessen sich die Prediger in der Synodalzeit erfreuen. Außer dem feierlichen Eröffnungsgottesdienste und dem am Sonntage darauf gefeierten Bibelfeste wurden allabendlich Bibelstunden in der Kirche gehalten, und die Gemeinde bewies durch den sich immer gleich bleibenden zahlreichen Besuch des Gotteshauses ihre dankbare Aufnahme der so reichlich gespendeten Gabe des Wortes. Auch die Prediger fühlen sich gewiß den Brüdern, die ihnen in den stillen Abendstunden so reiche geistliche Erquickung bereitet, zu herzlichem Danke verpflichtet, und ich glaube im Sinne aller Amtsbrüder zu handeln, wenn ich den Wunsch ausspreche, es möge auch in Zukunft das erbauliche Element, welches bei den Discussionen mehr oder weniger zurücktritt, in solchen schönen Abendgottesdiensten, zu denen sich Prediger und Gemeinden vereinigen, zu seinem vollen Rechte kommen.

Namentlich dieses Mal bedurften wir neben der Erfrischung und Anregung, die uns die Synoden jederzeit geboten, auch noch besonders der Stärkung und Kräftigung unter den mancherlei Drangsalen, welche die ernstesten Zeiten, in denen wir stehen, uns gebracht. Das trübe Grau in welches der Himmel sich fast während der ganzen Zeit unseres Beisammenseins gehüllt, und die schweren Wolken, die über unseren Häuptern schwebten, stellten sich unseren Augen als ein entsprechendes Abbild dessen dar, wie es am Horizonte unserer Kirche, wie es in unseren eigenen Herzen ausah.

Die unerwartete Nachricht von dem Ausscheiden unseres theuren Bischofs Walter aus seinem Amte hatte unser aller Herzen mit schwerem Schlage getroffen, und der Schmerz, den wir über den Verlust unseres Oberhirten empfanden, wurde aufs neue noch gerufen, als wir ihn in der Versammlung, die er selbst noch berufen, vermissen mußten.

Das, was uns in dieser und mancher anderen Beziehung mit Sorge und Kummer erfüllte, fand seinen entsprechenden Ausdruck in der kräftigen Ansprache, mit der Pastor diac. Mag. Lütken uns im Eröffnungsgottesdienste vom Altar aus begrüßte. Mit Beziehung auf die gegenwärtigen äußeren und inneren Gefahren der Kirche, unter den letzteren namentlich auf die auch in unseren Gemeinden zumal den Deutschen vielfach offenbar werdende innere Entfremdung von dem Evangelium hindeutend, legte er uns die Mahnung des Apostels (Hebr. 10, 23) ans Herz: „Lasset uns halten an dem Bekenntniß der Hoffnung und nicht wanken“, und stärkte uns durch den Hinweis auf den in den Schlußworten des Verleses enthaltenen Trost: „Denn er ist treu, der sie verheißen hat.“ Die Predigt hielt als stellvertretender Generalsuperintendent der älteste Consistorial-Assessor Propst Carlblom über Matth. 6, 10 „Dein Reich komme!“ Hatte die Altarrede mehr eine casuelle Färbung gehabt und einen subjectiv-individuelleren Charakter getragen, so zeigte die Predigt in klarer objectiv gehaltener Darstellung, wie nur dann die Synoden gesegnete Synoden sein können, wenn Hirten und Gemeinden sich in der Bitte „Dein Reich komme“ vereinigen. Es wurde die Buße und der Glaube an das Wort der Wahrheit, die Liebe und die Hoffnung als die Quelle bezeichnet, aus der das Reichsgebet der Christen hervorgehe, das als Pulsschlag des neuen Lebens die Gewißheit der Erhöhung in sich schließt. Wer diese Bitte zu der seinigen macht, hieß es, gehört zu dem Reich der Gegenwart, steht mit dem Reich der Vergangenheit

und Zukunft in innigster Verbindung, ist ein Glied der Kirche des wahren Fortschritts. In dem zweiten Theile führte der Redner sodann aus, was aus dieser Bitte für unser Verhalten folge: Wer den Zweck und das Ziel will, sagte er, muß auch die Mittel wollen. Wir sprechen mit der Bitte den entschiedenen Willen aus, daß dem Reiche des Teufels, der Sünde und des Todes ein Ende gemacht werde. Das geschieht dadurch, daß die Offenbarung Gottes in Christo, die in der heiligen Schrift wiedergegeben ist, in unverrückter Geltung bestehe. Es folge also aus der Bitte das entschiedene Bekenntniß zu den lauterer Gnadenmitteln in Wort und Sacrament, die Theilnahme an allen Bestrebungen, durch welche dem Worte die Wege gebahnt werden, Theilnahme an den Werken der inneren und äußeren Mission, an der Pflege der Jugend, daß sie in der Zucht und Ermahnung zum Herrn erzogen werde. Dabei werden die Geistlichen als Boten und Diener Gottes und Hirten der Gemeinden sich jeder Theilnahme herzlich freuen, welche sie in Rath und That von Gemeindegliedern, die sich im Glauben bewährt haben, erfahren. Die Frucht solcher Arbeit an dem Reiche Gottes in uns und außer uns werde dann für Pastoren und Gemeinden darin bestehen, daß ein jeder an seiner Stelle eifriger denn bisher nach dem Reiche Gottes trachten, daß er betend an sein Tagewerk gehen, wachend und glaubend den guten Kampf kämpfen und die Welt überwinden werde zur Ehre desselben, der sich selbst uns zu seiner Wohnung erkoren, um in uns sein Gnadenreich aufzurichten.

Durch Gottes Wort gestärkt und erquickt versammelten sich die Synodalen (mit Einschluß der Gäste 71 an der Zahl) am Nachmittage des 12. August in dem schönen geräumigen Saale der Schmidtschen Anstalt zur ersten Sitzung.

Diese wurde eröffnet durch eine Ansprache des Präses; in welcher er zuerst in dankbarer Liebe des bisherigen Leiters der Synoden, unseres verehrten und geliebten Bischofs Walter gedachte, sodann auf seine eigene interimsistische Stellung hinwies und schließlich im Gebet den Beistand des heiligen Geistes zur Synodalarbeit anrief.

Wie sehr die Gedächtnisworte, die er dem aus unserer Mitte geschiedenen bisherigen Generalsuperintendenten widmete, aus den Herzen der Synodalen herausgeredet waren, gab die Synode durch allgemeines Aufstehen zu erkennen.

Das von dem Präses und den Präpsten zusammengestellte Programm

der Synodal-Verhandlungen gab einen Ueberblick über die zur Berathung vorliegenden Gegenstände; der darauf von dem Präses verlesene Jahresbericht des Consistoriums an das Generalconsistorium eine Rundschau über die kirchlichen Zustände unserer Provinz. Daß dieser Bericht, wie bereits auf der vorigen Synode geschehen, den versammelten Predigern mitgetheilt wird, ist gewiß sehr dankenswerth. Je isolirter wir Pastoren unter der all unsere Zeit und Kräfte absorbirenden Arbeit an den meist übergroßen Gemeinden dastehen und je näher die Gefahr dabei liegt, sich entweder in selbstzufriedener Genügsamkeit mit dem zu beruhigen, was nach hergebrachter Praxis nun Mal geschieht, oder in vielgeschäftiger Hast an den Gemeinden herum zu operiren und dabei seine Kräfte zu zersplittern, desto heilsamer ist es gewiß, wenn uns auf unseren Synoden ein solches Gesamtbild des kirchlichen Lebens und der pastoralen Wirksamkeit in unserem Lande vorgehalten wird, wodurch denn der eine beschämt zu erneuter Inangriffnahme mancher von ihm etwa vernachlässigter Arbeits-Gebiete angespornt, der andere in der Erkenntniß zweckmäßiger Organisation der vorhandenen Mittel und Kräfte gefördert, — Allen aber durch Hinweis sowohl auf die erfreulichen Symptome kirchlichen Lebens, wie auf die besonders hervortretenden Mängel und Schäden Veranlassung gegeben wird, dem Worte des Apostels nachzukommen, daß so ein Glied leidet, alle Glieder leiden und so eins wird herrlich gehalten, alle sich mit freuen sollen.

Wie schon das Synodalprogramm und die in demselben angekündigten Vorträge, Commisä und Anträge zeigten, sollte sich die Arbeit und das Interesse der Synodalen dieses Mal vorzugsweise auf Fragen richten, welche an Wichtigkeit und Bedeutung die gewöhnlichen Berathungs- und Discussions-Gegenstände überragten.

Zunächst trat die kirchliche Verfassungsfrage in den Vordergrund. Diese Frage war, nachdem sie schon auf den ersten Synoden Livlands ab und zu aufgetaucht, auf der vorigen Synode aufs neue angeregt worden. Es handelte sich dabei namentlich darum, unsere Verfassung durch das Hinzuziehen des sogenannten Laienelements sowohl in der Einzelgemeinde als im Gesamtorganismus der Kirche zu ergänzen und zu bereichern, wobei zwei der vorigjährigen Proponenten möglichst engen Anschluß an die bestehenden Verfassungsorgane befürworteten, während der dritte einen ganz neuen Verfassungsbau für nothwendig erachtete. Das in den Vorträgen des vorigen Jahres dargebotene Material war den Sprengels-Synoden

zur Überprüfung und Begutachtung überwiesen und als Frucht dieser kritischen Arbeit wurden nun fünf Vorträge und die Sprengelsvota im Synodalprogramm angemeldet.

Mittlerweile hatte auch der im Frühling dieses Jahres abgehaltene livländische Landtag seine Aufmerksamkeit der kirchlichen Verfassungsfrage und die Einsetzung einer permanenten Commission behufs Emendation resp. Rehabilitation des Kirchengesetzes als Vorlage für die General-Synode, wobei zugleich eine Vertretung der Laien auf den Synoden als wünschenswerth ins Auge gefaßt werden sollte, beschlossen. Ein Referat des bezüglichen Antrags auf dem Landtage so wie der Entscheidung des letzteren wurde der Synode vom Präses vorgelegt.

Die Arbeiten des Past. Kügler, Prof. Christiani und des Past. Hollmann, die zum Vortrage kamen, beschäftigten sich zunächst mit einer kritischen Beleuchtung und Sichtung des auf der vorigen Synode zu Tage geförderten Materials. Da die Arbeiten theils schon im Druck erschienen sind, theils nächstens veröffentlicht werden sollen, wird Schreiber dieses den kritischen Theil der Vorträge, sofern sie sich auf die Thesen des Prof. Dettingen und den Aufsatz des Pastor Rauzmann beziehen, mit Stillschweigen übergehen können, nur auf das, was in Bezug auf die Arbeit des Referenten gesagt worden, benutzt er die ihm gebotene Gelegenheit, etwas genauer sich anzulassen.

Zunächst erlaube ich mir hier zu wiederholen, was ich bereits mündlich auf der Synode hervorgehoben, daß es mir bei meinem Vortrage von 1863 vorzugsweise darauf angekommen ist, die in dieser Frage leitenden Gesichtspunkte und principiellen Grundanschauungen fest zu stellen. Daß die Anwendung dieser Grundsätze auf unsere Verhältnisse, wenn eine Weiterentwicklung unserer Verfassung sich als zeitgemäß und wünschenswerth herausstellen sollte, auf verschiedene Weise geschehen könne, und daß daher auch alle darauf bezüglichen Vorschläge, zumal so lange sich die Verhandlungen noch in ihrem Erstlingsstadium befinden, in hohem Grade disputabel sein werden, liegt ja in der Natur der Sache; und daß ich das nicht verkannt, davon glaube ich schon dadurch Zeugniß abgelegt zu haben, daß ich als practische Spitzen meiner Arbeit verschiedene Vorschläge der Synode zur Begutachtung vorgelegt. Auf die Frage, auf welchem Wege die kirchenregimentliche Sanction zu der proponirten Ausgestaltung der Verfassung gewonnen werden könnte, und welche Schritte dazu geschehen müßten, bin ich

in meinem vorigjährigen Aufsatze noch gar nicht eingegangen, weil ich der Ueberzeugung war, es müßte zuerst auf unserer Synode eine Vereinigung darüber erzielt werden, ob überhaupt eine Weiterentwicklung der Verfassung wünschenswerth sei, welche Grundsätze dabei maßgebend seien und welches Ziel zu erstreben wäre, ehe man die zur Erreichung dieses Zieles einzuschlagenden Wege in Betracht ziehen könne.

In Bezug auf den Zweck meines Vortrages, über den ich mich in unzweideutiger Weise namentlich am Schlusse desselben ausgesprochen zu haben glaube, bin ich nun in mancher Beziehung mißverstanden worden.

Pastor Hollmann, der auf die verschiedenen principiellen Grundanschauungen wenig eingeht und vorzugsweise die practischen Vorschläge ins Auge faßt, schließt daraus, daß ich die Frage über die gemischten Provinzialsynoden als das wie mir scheint wichtigste und schwierigste Problem am ausführlichsten behandle, ich wolle mit der Einführung derselben auch den Anfang gemacht wissen, da ich doch ausdrücklich ausgesprochen, wie er selbst auch anführt: „Als Grundlage und Unterbau für die gemischten Synoden wären zunächst in den Einzelgemeinden Presbyterien zu constituiren“, über deren Zusammensetzung im Folgenden das Nöthige beigebracht wird.

Prof. Dr. Christiani sagt von meiner Arbeit, „Sie beschränke sich auf den einen Punkt, unsere Predigersynoden durch Zugiehung des Laienelements umzugestalten“, während ich doch diesem allerdings vorzugsweise befürworteten Vorschlage auch den andern, von Dr. Christiani weiter unten selbst angeführten zur Seite stelle: „neben den Predigersynoden eine gemischte aus geistlichen und weltlichen Delegirten bestehende Synode ins Leben zu rufen“. Prof. Christiani beschränkt sich seinerseits im Wesentlichen darauf, den ersten Vorschlag zurückzuweisen und geht nur mit wenig Worten auf das ein, was ich in meinem principiellen Theile beigebracht. Wichtig und zu weiterer Prüfung anregend ist mir dabei gewesen, was Dr. Christiani, dessen Ansicht von der meinigen darin differirt, daß er den Synoden in bestimmten Fällen entscheidende, ich nur beratende Befugniß einräumen will, über die Competenz der gemischten Synoden bemerkt. — Allerdings sagen die von mir angeführten Schriftstellen, welche die Betheiligung der Gemeinden an den Berathungen der Apostel und Ältesten constatiren, nichts Bestimmtes über das Wie dieser Mitwirkung der Gemeinden aus, daß aber die Entscheidung dem durch die Apostel vertretenen Kirchenregimente vorbehalten gewesen — und darauf kommt es bei der Competenzfrage ja vorzugsweise

an — das scheint doch durch die citirten Stellen klar bewiesen. Professor Christiani sucht diese Behauptung auch nicht zu widerlegen und erinnert nur daran, daß das von den Aposteln vertretene Kirchenregiment eine so einzigartige Stellung einnimmt, wie kein späteres. Das bestreite ich keineswegs. Aber auch wenn ich den von Prof. Christiani aufgestellten Satz in seinen Consequenzen weiter verfolge, komme ich doch auf diesem Wege zu keinem meiner Behauptung widersprechenden Resultat.

Besteht nämlich der Unterschied des durch die Apostel vertretenen und des gegenwärtigen Kirchenregiments darin, daß die Apostel, welche zugleich als Träger des Kirchenregiments und der Offenbarung dastehen, die Norm aller kirchlichen Entscheidung in sich selbst, die Träger des gegenwärtigen Regiments dieselbe dagegen in den von den Aposteln hinterlassenen Urkunden der Offenbarung finden, ferner daß das Subject der Kirchengewalt nach lutherischer Lehre nun nicht mehr ein Stand, sondern die Kirche selbst ist, sofern sie die drei kirchlichen Stände in sich vereinigt; und hat nun die lutherische Kirche die Consistorien, denen ja die Idee zu Grunde liegt, die drei Factoren des Kirchenregiments (den *ordo politicus, ecclesiasticus* und *oeconomicus*) als von der Obrigkeit berufene aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Behörden in sich zu vereinigen, mit der Ausübung der Kirchengewalt betraut, so scheint es in der Consequenz der aus der Schrift gewonnenen Sätze zu liegen, daß — so lange man überhaupt die Consistorialverfassung beibehalten will — in allen Fällen, wo die kirchlichen Behörden in ihren Beschlüssen auf dem Grunde der Schrift und der Bekenntnisse stehen, also an der apostolischen Norm festhalten, diesen Behörden die gleiche entscheidende Gewalt zukommt, wie sie die Aposteln zu ihrer Zeit ausgeübt, den Gemeinden und ihren Synoden dagegen dieselbe beratthende Stellung zuzuweisen sei, die sie in der apostolischen Kirche gehabt; ein unbedingt entscheidendes Votum hätte sie nur dann zu beanspruchen, wenn die Beschlüsse des Kirchenregiments der Schrift und dem Bekenntniß widersprechen. Dagegen scheint mir läßt sich auf Grund der Schrift und des bekenntnißmäßigen Begriffs der Kirche (immer unter Voraussetzung der Beibehaltung der Consistorialverfassung) nichts einwenden. — Eine andere Frage ist freilich die von Prof. Christiani weiter aufgeworfene, ob es in unserer Zeit denkbar sei daß sich die Synode in den angegebenen Schranken halten ließe. Wir getrauen uns in dieser Frage keine bestimmte Antwort zu geben, bemerken nur, daß wenn erst die Gemeinden, wie wir ja in unserem Aufsatze ange-

legentlich befürwortet, zur Ausübung des ihnen unveräußerlichen Rechtes kämen, sich auf den Synoden an den Berathungen über kirchliche Fragen zu betheiligen, und ihre Wünsche, Beschwerden und Anträge durch die Synodalbeschlüsse an das Kirchenregiment zu bringen, — diese ihre Vota in den von Dr. Christiani angeführten Fällen (z. B. Einführung kirchlicher Bücher u. dgl.) ohnehin zu entscheidenden werden würden, da ja dergl. kirchliche Anordnungen gegen den Wunsch und Willen der Gemeinden nicht nur durchaus zweckwidrig d. h. den Segen in das Gegentheil verkehrend, sondern geradezu undurchführbar wären, und jedes wohlgesinnte Kirchenregiment auf die Wünsche der Gemeinden Rücksicht nehmen müßte. Und mag man auch in diesen Fällen den Gemeinden das Recht der Entscheidung auf den Landes-Synoden zuerkennen, so viel scheint doch klar, daß man den Provinzial-synoden, von den in meinem von Prof. Christiani citirten Aufsatz die Rede ist (mögen sie nun durch Hinzuziehung von Laien zu den Prediger-Synoden gebildet werden oder aus Delegirten der Geistlichkeit und des Laienstandes bestehen) eine mehr als beratthende Befugniß nicht zuerkennen kann, ohne damit die von Dr. Christiani befürwortete Einheit der Verfassung und Verwaltung der lutherischen Kirche der Ostsee-provinzen unmöglich zu machen. Ueberhaupt aber scheint uns Angesichts des vielfachen Unheils, welches auf politischem wie auf kirchlichem Gebiet durch Verfassungen angeordnet worden, welche innre Widersprüche enthalten, dringend nothwendig, darüber zu wachen, daß nicht auch bei uns eine Kirchenverfassung Eingang finde, welche die Keime der Zwietracht und des Unfriedens in ihrem Schooße trüge. Der innre Widerspruch, der in einer Verfassung liegt, in der der Schwerpunkt des Kirchenregiments zwischen Consistorien und Synoden hin und her schwankt, müßte früher oder später in verhängnißvollen Conflicten zu Tage treten, bis die theoretisch beanstandete Consequenz*) nach der einen oder anderen Seite practisch gezogen wird. Darum dünkt uns um des Friedens der Kirche willen (und daß dieser nicht gestört werde, ist doch das Wenigste, was man von einer Verfassung verlangen kann,) geboten, ent-

*) Einen Beleg dafür, wie sich eine solche practische Consequenz unter Kämpfen und Drangsalen anbahnt, bietet z. B. die Kirche der preussischen Rheinlande, wo bereits offen der Antrag hervorgetreten, die Consistorien zu bloßen Verwaltungsbehörden der Synoden zu machen. Aehnlich Dr. Hermann in der schon früher von uns citirten Schrift.

weder an der Consistorialverfassung festzuhalten und dem Kirchenregiment in den Synoden lediglich beratende Körper an die Seite zu stellen, oder aber sich für eine vollkommen ausgestaltete Synodalverfassung mit in den Synoden gipfelndem Kirchenregimente zu entscheiden. Wir unsererseits haben uns für das Erstere erklärt und können auch jetzt nicht anders, als bei der im vorigen Jahre aufgestellte Ansicht verharren.

Was den Vorwurf der Ueberschätzung der bairischen Synode betrifft, den Prof. Christiani mir macht, so kann ich darauf nur erwidern, daß ich mein Urtheil über dieselbe mit den Worten der von mir citirten Zeitschriften von Hengstenberg, Kliefoth und der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche abgegeben, deren Zusammenstimmen in diesem Punkte mir allerdings von Bedeutung erschien, zumal da die beiden erstgenannten Blätter in der Beurtheilung der Synoden nicht grade milde zu sein pflegen. Der Vorwurf trifft daher die Referenten jener Blätter und nicht mich.

Ein weiterer Vorwurf, den Dr. Christiani mir macht, besteht darin, daß ich das theologische Moment in den Synoden zu gering anschlage. Er bemerkt dazu, „es sei ein trauriges Zeichen der Zeit, wie die wissenschaftlich theologischen Interessen auf Predigersynoden von einem einseitigen Practicismus verdrängt werden“. — Daß die pastorale Wirksamkeit zu ihrem stetig normirenden Regulativ der theologischen Wissenschaft bedarf und ohne fortgehende Erfrischung und Recreation aus derselben zu elendem handwerksmäßigen Operiren herabzusinken droht, dürfte vielleicht Niemand geneigter sein anzuerkennen, als Schreiber dieses, — auch würde er, wenn er sich durch sein subjectives Verlangen bestimmen ließe, auf den Synoden das theologische Moment noch mehr geltend gemacht wissen wollen, als es bisher der Fall gewesen. Allein davon war ja in jenem Aufsatz nicht die Rede, sondern einerseits davon, was unsere Kirchenordnung über den Zweck der Synode sagt, andererseits davon, was Angesichts der kirchlichen Verhältnisse, in denen wir stehen, als Hauptaufgabe der Synode anzusehen ist. Wenn nun die Kirchenordnung § 582 sagt, der Zweck dieser Berathungen unter den Geistlichen des Bezirks ist die Vervollkommnung eines jeden von ihnen durch gegenseitige Mittheilung ihrer Ansichten, örtlichen Erfahrungen und Kenntnisse in religiösen Gegenständen, über die Ausübung der Pflichten des geistlichen Amtes, über die ihnen in diesem Amte aufstößenden Schwierigkeiten und die Mittel dieselben zu beseitigen; wenn unter den vier Kategorien der Discussions-

Gegenstände nur in einer theologisch-wissenschaftliche Themata namhaft gemacht werden, so ist klar, daß nach ihr der kirchlich practische Zweck vor dem theolog. wissenschaftlichen in den Vordergrund tritt. Sehen wir aber auch davon ab, so scheint doch in der Natur der Sache zu liegen, daß wir vor Allem das auf der Synode zu suchen haben, was uns sonst in gleicher Weise nicht geboten wird, also in erster Reihe Verständigung und Förderung in Fragen, die sich auf das kirchliche Amt und unsere concreten kirchlichen Verhältnisse beziehen, — hierher gehören ja allerdings auch Vorträge über theologische Gegenstände, aber solche, welche, wie ich in meinem Aufsatz sagte, in mehr oder weniger directer Beziehung zum kirchlichen Leben stehen, — und erst in zweiter Reihe ständen Themate, „die ausschließlich der wissenschaftlichen Doctrin angehören“; solche Abhandlungen, sagte ich, sind „mehr in theologischen Zeitschriften als auf der Synode am Platze“, da ja unstreitig dergleichen Studien sich mit mehr Muße und Erfolg auf der einsamen Studirstube treiben lassen als im VersammlungsSaale der Synode. — Mit dem Allen glaube ich nur ausgesprochen zu haben, worauf, weil es in der Natur der Sache begründet liegt, die ziemlich allgemeine Praxis der Prediger-Conferenzen im In- und Auslande hinweist, und was bei uns um so mehr festgehalten zu werden nothwendig erscheinen dürfte, als ja unsere Synoden meist an einer Ueberfülle von Stoff laboriren, wobei dann oft die wichtigsten Fragen in Eile abgemacht werden müssen.

Was nun den Aufsatz des Amtsbruders Kügler anbetrifft, so sucht er zu zeigen, wie die Kirchenverfassung nicht nach beliebigen Wünschen, sondern auf Grund des Wortes Gottes zu constituiren sei. Indem er die Gemeinde als congregatio sanctorum, nicht als Masse der ihr äußerlich Angehörigen bestimmt und diesen Begriff mit Klarheit und Schärfe im Gegensatz zu den Entstellungen, welche sie durch die Männer der kirchlichen Demokratie erlitten, zur Geltung gebracht, beleuchtet er das Verhältniß des Pastors zur Gemeinde, ihre gegenseitigen Pflichten und Rechte, so wie das Verhältniß des Kirchenregiments zur Gemeinde und dieser zu jenem auf Grund der Schrift und geht endlich zur Synode über, indem er (nach Stahl) zu zeigen sucht, wie „der acht apostolische in der göttlichen Stiftung gegründete Charakter der Synode sei, daß sie ein Zusammentritt der Träger des Hirtenamtes ist, das unter Beitritt, Zustimmung und Anerkennung der Gemeinde beschließt und ordnet.“ Sodann charakterisirte er die Synode der katholischen, reformirten und lutherischen Kirche, so wie die

gemischten aus Urwahlen hervorgegangenen Synoden der Neuzeit. — Im 2. Theile suchte er zu zeigen, wie wir bei uns bereits Ansätze zu einer geordneten Gemeindeverfassung besäßen, wie namentlich im Institut der Kirchenvormünder ein Seminar bestünde, in welchem sich allmählich Organe ausbilden könnten, die mit selbstständigem Urtheil und practischem Geschick kirchliche Dinge geistlich zu behandeln lernen und unterzog schließlich drei Fragen: 1) wozu sollen die gemischten Synoden gehalten werden? 2) in welcher Zusammensetzung? 3) mit welcher Competenz? (den gemischten Synoden übereinstimmend mit dem Referenten nur beratende Befugniß zuerkennend), einer weiteren Erwägung.

Professor Christiani führte mit seinem Vortrage die Verhandlung in ein neues Stadium, indem er von der Frage ausgehend, wie man zu den als Unterbau für die gemischten Synoden nothwendigen Presbyterien gelange, zeigte, daß das nicht durch „Abbahnen derselben seitens der Pastore“, sondern nur durch eine Generalsynode geschehen könne, und um Vorlagen für dieselbe zu beschaffen, sogenannte Vorschynoden oder Gesetzescommissionen proponirte, welche aus geistlichen und weltlichen Delegirten bestehend einen Entwurf der neuen Ordnung auszuarbeiten hätten. Nun erörterte er weiter die Frage, wer diese Gesetzescommissionen zu berufen habe und wann die Nothwendigkeit ihrer Berufung eintrete. Vor allen Dingen erscheint ihm nothwendig, daß in den bisher berechtigten Corporationen sich das Bedürfniß nach einer neuen Ordnung der Kirche allseitig constatiere. Sprächen sich nun die verfassungsmäßigen Stände (Ritterschaft und Städte) für eine Synodalordnung aus und stimmte das Kirchenregiment dem zu, so hätten die bisher in der Kirche Berechtigten zur Realisirung derselben das Nöthige zu thun, sie hätten sich höheren Orts die Erlaubniß zur Berufung der Vorschynoden auszuwirken, welche etwa aus 20 Geistlichen, die von der Synode zu wählen wären, und 20 Laienputirten zu bestehen hätten; nach erfolgter Erlaubniß diese einzuberufen, sei ihnen unter Angabe der leitenden Gesichtspunkte die Ausarbeitung eines Entwurfs aufzutragen, welchen sie nach geschehener Bepriifung und Genehmigung durch das Kirchenregiment als ihre Vorlage der General-Synode zu unterbreiten hätten. Nimmt nun die Generalsynode die Sache an und acceptirt eine Synodal- und Presbyterial-Ordnung, dann erst erhielten sie Gesetzeskraft und könnten wirklich ins Leben treten.

Pastor Hollmann stellte in seiner Arbeit, nachdem er im ersten

Theile das bisherige Material übersichtlich zu ordnen gesucht, im 2. Theile 3 Vorfagen, die er zu eingehender Erwägung empfahl: 1) Was bietet die Kirchenordnung von 1832 betreffs des organischen Zusammenwirkens von Lehrstand und Gemeinde zur Erbauung unserer Kirche? 2) Welches sind die Bedingungen zu einer Synodalverfassung und sind sie bei uns vorhanden? 3) Was haben wir Pastore zu thun, um die Anbahnung einer Synodalverfassung practisch in Angriff zu nehmen?

Diese 3 Fragen näher beleuchtend bezeichnete er unsere gegenwärtige Kirchenverfassung als ein Conglomerat von Gemeindeverfassung, Ständesprerogative und Staatsgewalt, unter denen namentlich die letztere die Entwicklung unserer kirchlichen Verhältnisse in eigenthümliche Bahnen gelenkt habe. Was die Gemeindeverfassung betrifft, so hob er hervor, daß die Gemeinden allerdings in ihren Rechten vielfach beeinträchtigt seien, wies aber insonderheit auf die in unserer Kirchenordnung angedeuteten Gemeindeconvente als auf noch viel zu wenig fruchtbar gemachte Institute hin, welche zu Organen der Gemeindebethätigung im Rath der Kirche ausgestaltet werden könnten. — Als Consequenz der Synodalverfassung bezeichnete er (zur 2. Frage) die Freigemeinden, in denen allein die Synodal-Verfassung sich allseitig zu entwickeln Raum fände, verkannte jedoch dabei die Gefahren nicht, welche in den Freigemeinden das kirchliche Leben bedrohten, und erklärte sich, so lange nur das lutherische Bekenntniß gewahrt bliebe, für die Beibehaltung der Consistorialverfassung mit erweiterter Gemeindevertretung und gegen eine rein durchgeführte Synodalverfassung. Die Verschiedenheit der Sprache in unsern Gemeinden stehe schon einer consequenten Durchführung entgegen. — In Beantwortung der dritten Frage legte er uns Pastoren ans Herz, uns streng an die Kirchenordnung haltend die in derselben gebotenen Elemente einer Gemeinde-Organisation weiter zu entwickeln, Conferenzen mit Kirchenvorstehern, Ältesten und Schulkünstlern zu halten, die Gemeindeconvente auszubenten und namentlich darauf hinarbeiten, daß unsere Pfarrbezirke verkleinert würden, zu welchem Zwecke er vorschlug, uns an die Ritterschaft mit der Bitte um die Mittel zur Vermehrung der Kirchen in unserem Lande zu wenden. — Die Arbeit des Pastor adj. Kaehlbbrandt, welche schließlich noch zum Vortrag kam, berührte eigentlich die Verfassungsfrage nur wenig, sie beschränkte sich auf den schon im vorigen Jahre aufgetauchten Vorschlag einer freien kirchlichen Versammlung oder eines baltischen Kirchentages. Als nächste Aufgabe eines solchen bezeichnete

er die, der Gemeinde zu einer richtigen Beurtheilung der Sache, so wie zu einer unbefangenen Einsicht in die kirchlichen Verhältnisse und Zustände zu verhelfen. Er führte sodann aus, wie nach Form und Inhalt der kirchliche Charakter der Versammlung gegen etwaige antikirchliche und antichristliche Tendenzen gewahrt werden könne. Was die Form betrifft, solle jeder evangelische Christ auf dem Kirchentage zu Worte kommen können, die Eröffnung der Versammlung, die Leitung der Discussion, der Abschluß derselben in einem zusammenfassenden Resümé sei Aufgabe eines von dem leitenden Comité zu erwählenden Präses. Als das Gebiet, auf dem sich die Verhandlungen zu bewegen hätten, bezeichnete er mit Ausschluß aller allgemeinen kirchlichen Fragen das Gemeindeleben nach seinen verschiedenen Beziehungen und zwar 1) die gesetzliche Organisation; 2) die Bethätigung desselben nach innen; 3) die Bethätigung nach außen.

Referent erbat sich darauf das Wort, um auf die Kritik, die er in den Vorträgen der Amtsbrüder erfahren, zu erwidern, was bereits oben seinem wesentlichen Inhalte nach angeführt worden ist.

Die Discussion wurde nun mit der Verlesung der Sprengelsvota eröffnet, welche sich ohne Ausnahme den Rauzmannschen Principien straks entgegenstellend die Aufstellungen des Prof. v. Dettingen und des Referenten in Einzelnen moderirten. Gemeinsam war ihnen zunächst die Forderung, die Construction jeder Kirchenverfassung habe sich aus der Schrift und dem bekennnißmäßig lutherischen Begriff der Kirche heraus zu gestalten, welcher den Papismus wie die Herrschaft des Hauses per majora ausschließt, so wie in Bezug auf die practischen Anforderungen das Verlangen nach Anknüpfung an das geschichtlich Gewordene, nach Aufrechterhaltung jedes lebensfähigen Elements in der gegenwärtig bestehenden Verfassung und Aufbau jeder Laienbethätigung im Rathe der Kirche auf dem Fundamente der Laienarbeit in der Einzelgemeinde, — endlich die Erkenntniß, daß Verfassung machen oder geben nicht die Sache der Synode, sondern einzig der Generalsynode sei und daß die gegenwärtigen socialen Verhältnisse schwerlich dazu angethan erschienen, eine Veränderung der Kirchenverfassung sofort in Angriff zu nehmen. — Der darauf folgenden lebhaften Discussion, die sich durch mehrere Nachmittagsitzungen hindurchzog, im Einzelnen zu folgen, kann unsere Aufgabe hier nicht sein, wir werden uns darauf zu beschränken haben, den Verlauf derselben in allgemeinen Zügen zu zeichnen und das Ergebnis kurz zusammenzufassen.

Der Gegenstand bot der Discussion eine doppelte — die principielle und practische Seite der Frage dar. Vor Allem kam es darauf an, daß die Synode sich dahin ausspreche, ob sie eine Aenderung der bisherigen Verfassung durch Hinzuziehung synodaler, presbyterialer und etwa auch episcopaler Elemente überhaupt für wünschenswerth halte. Hierbei wurde von manchen Seiten darauf hingewiesen, wie bei dieser Frage die Rehabilitation unseres provinziellen Kirchenrechts als ein gewichtiges Motiv zur ernstlichen Inangriffnahme der Angelegenheit ins Auge zu fassen sei und je schwerer der Druck der Verhältnisse auf uns laste, um so nachdrücklicher auch auf dem Wege einer Verfassungsveränderung dagegen zu reagiren nothwendig erscheine. Dazu komme, daß unabhängig von den auf unserer vorigjährigen Synode in dieser Sache geführten Verhandlungen der diesjährige livländische Landtag die Angelegenheit in den Kreis seiner Berathungen gezogen und bereits eine darauf bezügliche Commission eingesetzt habe. — Auf der anderen Seite wurde von vielen Synodalen zur Vorsicht gemahnt. Prof. Dr. Volk aber referirte auf Bitte der Synode über die persönlichen Erfahrungen, welche er in dem Dienste der bairischen Landeskirche in Bezug auf Presbyterien und gemischte Synoden gemacht hatte. — Was die practische Seite der Frage betrifft, so lag den Synodalen ob, sich darüber auszusprechen 1) ob sie die von Prof. Christiani vorgeschlagenen Vorschläge oder Geseßscommissionen für wünschenswerth erachteten und 2) ob sie, wenn das der Fall sei, besonders von dem Consistorium zu berufende Commissionen wünschten oder sich für einen Anschluß an das von der Ritterschaft eingesetzte Comité entscheide. Endlich lagen der Berathung und Beschlußfassung der Synode noch die von Pastor Hollmann gestellten Fragen und die Proposition des Pastor adj. Knehlbrandt vor.

Daß ein so reichhaltiges Discussions-Material sich im Laufe weniger Stunden nicht bewältigen läßt, wird jedem Kundigen einleuchten.

Die Wiederherstellung unseres provinziellen Kirchenrechts lag freilich allen Synodalen am Herzen, und schien aus der Discussion auch im Allgemeinen kein principieller Gegensatz gegen die Herbeiziehung presb. und synod. Elemente zur Gemeindeverfassung hervorzugehen; — aber es lagen doch in den livländischen Localverhältnissen, namentlich in der Zusammensetzung unserer Gemeinden aus verschiedenen Nationalitäts-Genossen, so vielerlei noch genauer zu erwägende Schwierigkeiten, zu deren ausreichender Discussion die Synodalzeit nicht hinreichte, daß es nothwendig erschien, das sämt-

liche diese Frage tangirende Material mit den noch unbeantwortet gebliebenen Fragen des Dr. Christiani und Pastor Hollmann den Sprengeln zur Prüfung und Beantwortung zuzuweisen.

Von den grauen Nebeln unserer gegenwärtigen Zeitverhältnisse und den schweren Kämpfen in der eigenen Landeskirche wurden unsere Blicke in den nun folgenden der Mission gewidmeten Sitzungen durch den schriftlich eingesandten und von Pastor Wehrich verlesenen Bericht des Pastor Sokolowsky, auf das lieblich helle Angesicht des Reiches Christi gelenkt, welches nach den Worten des Berichts die reine, volle, kräftige und lautere Predigt von dem einigen Schilo Christus als die rechte Frucht der Lippen uns entschleiert. Diese Friedenspredigt, hieß es, mache uns zu Botschaftern an Christ* des pastor bonus Statt und müsse Frieden bringen den Fernen und den Nahen (Heiden und Juden). Gleich Mutter und Tochter stehen Gemeinde und Mission in inniger Verwandtschaft. Die Missionspredigt unserer Kirche ist aus Liebe zur Mutter lutherisch confessionell, sie bekämpft kräftig und besiegt selig die Sünde, sie hat als Friedenspredigt nicht schön zu thun und anzuziehen, sondern schön zu machen und zu heilen. Und die Tochter hat der Mutter reichlich vergolten, was diese ihr mittheilte, wie denn die Mission dazu da ist, daß wir uns durch sie heilen lassen und heilen.

An diese Einleitung, deren wesentlicher Inhalt hier wiedergegeben ist, schloß sich die Verlesung eines Berichtes über das diesjährige Leipziger Missionsfest und die General-Versammlung der Missionsgesellschaft aus einem Brief des Pastor Holst aus Wenden, welcher als diesjähriger livländischer Delegirter in Leipzig gewesen. Auf diesen Bericht näher einzugehen glauben wir hier um so eher verzichten zu dürfen, als ja der ausführliche Missionsbericht von 1864 jedem, der sich dafür interessirt, leicht zugänglich ist. Da nach diesem Bericht das zukünftige Budget der jährlichen Missionsausgaben auf circa 50.000 Thaler berechnet ist, legte der Referent der Synode die Bitte ans Herz, es möchten unsere Missionsgaben so viel als möglich vermehrt und auf die Leipziger Mission concentrirt werden.

Im verflossenen Jahre waren aus Livland für Leipzig 3250 R., für Hermannsburg 30, für Hugo Hahn 110, für Basel 46 Rbl. S. eingegangen. Um der Mahnung zu möglichster Vermehrung der Missionsbeiträge nachzukommen, beschloßen die Synodalen, da die deutschen Gemeinden sich bisher verhältnißmäßig weniger an dem Liebeswerk der Mission theiligt,

als die nationalen, hinfort in den deutschen Gottesdiensten der Landgemeinden regelmäßig Becken zum Besten der Mission auszustellen. Neben der Heidenmission wurde nun auch der Judenmission auf der Synode gedacht. Schon seit mehreren Jahren war dieser Zweig der Missionsthätigkeit mit in die Synodalberatungen hineingezogen worden. Im Allgemeinen hatte sich die Synode dahin ausgesprochen, daß die Missionswirksamkeit der Kirche sich zunächst und vorzugsweise den Heiden zuzuwenden habe, da der Missionsbefehl und die Verheißungen der Schrift sich vor Allem auf sie bezögen. Daneben bleibe allerdings die Liebespflicht bestehen, auch nach Kräften dahin zu wirken, daß aus dem Volke Israel, für welches als Ganzes wir in der Periode der gegenwärtigen Zeitläufe keine Verheißung haben, so viel als möglich Seelen für den Herrn zu gewinnen, wobei jedoch, wie die Meisten anerkannten, die Aufgabe der Kirche sich vorzugsweise darauf zu beschränken habe, innerhalb des Bereiches der eigenen Landeskirche an der Bekehrung der zerstreuten Kinder Israels zu arbeiten. Jeder Pastor habe sich als gottgeordneter Missionär der sich in seiner Parochie befindenden Juden anzusehen und falls seine Kräfte nicht ausreichten, sich um Beistand an die Synode zu wenden, welche dann ihrerseits für die Ausrüstung in geeigneter Weise vorzubereitender Judenmissionäre Sorge zu tragen hätte.

Durch den Besuch der beiden berliner Judenmissionäre Schulze und Kler, welche im verflossenen Jahre die Ostseeprovinzen bereist, war auch in weiteren Kreisen die Aufmerksamkeit auf die Judenmission gelenkt; namentlich der Missionär Schulze hatte durch seine, glühende Begeisterung für die Sache athmenden, gewaltig ergreifenden, in methodistisch drängendem Eifer gehaltenen Vorträge an manchen Orten ein lebendiges Interesse angeregt und sehr bedeutende Liebesgaben aus unseren Provinzen ins Ausland mitgenommen. Damit nun bei der nicht geringen Theiligung unserer Gemeinden an dem Werke der Judenmission im Auslande der einheimischen Israeliten nicht vergessen werde, stellte Präses Synodi den Antrag, die bereits für die Judenmission eingeflossenen Beiträge zu sammeln und jinsbar zu machen, auf geeignetem Wege die Gemeinden zu reichlicheren Gaben für die Judenmission aufzufordern und nach vorher bewerkstelligtem Einvernehmen mit den Synoden der Schwesterprovinzen, sobald die Mittel es erlauben, dahin zu wirken, daß in Riga eine Station für Judenmission eröffnet werde. Die Synodalen gingen auf diese Vorschläge bereitwilligst ein und beschloßen, was den zweiten Punct betrifft, allgemein am X. Sonntage

nach Trinitatis die Sache der Judenmission besonders den Gemeienden ans Herz zu legen und zum Besten derselben Collecten zu veranstalten.

In Bezug auf die vom Pastor Holst von Wenden gemachte Proposition, einen Reiseprediger für die hie und da zerstreut lebenden Zigeuner anzustellen, hatten fast alle Sprengel die Meinung ausgesprochen, es ständen in derselben Sache keine Früchte zu erwarten, so lange nicht durch Maßnahmen der Obrigkeit die Zigeuner sesshaft gemacht seien. Es wurde demnach der Präses ersucht, die nöthigen Schritte zu thun, um das Consistorium zu veranlassen, wo gehörig dahin wirken zu wollen, daß eine Ansiedlung der Zigeuner ermöglicht werde.

Den Verhandlungen über die äußere Mission schlossen sich nun noch Discussionen über einige besonders wichtige Fragen der inneren Mission an. Insonderheit wurde die bereits auf den Sprengels-Synoden berathene Frage, auf welchem Wege und durch welche Mittel der vielfach um sich greifenden Sonntagsentheiligung zu steuern sei, ernster Erwägung unterzogen. Unter den geistlichen Mitteln, durch die für Hebung und Förderung der rechten Sonntagsfeier zu wirken sei, wurde neben der Unterweisung, Mahnung, Lehre und seelsorgerischen Zucht auch namentlich auf Vermehrung der Gottesdienste und Beschaffung christlich sittlicher Vergnügungen hingewiesen — außerdem den Pastoren ans Herz gelegt, auf genaue Beobachtung und Schärfung der bestehenden Gesetze zu dringen und darauf ihr Augenmerk zu richten, daß nicht Contracte geschlossen würden, welche ihrer Natur nach zur Sonntagsentheiligung durch Werktagsarbeit führten.

Hier sei auch noch der Berathungen Erwähnung gethan, die in Bezug auf ein in unseren Provinzen zu errichtendes Taubstummen-Institut gepflogen wurden. Die Angelegenheit war von allen Sprengeln als dringend anerkannt, ebenso hatten sie sich aber auch einstimmig gegen die Constituirung eines Central-Instituts für die 3 Provinzen erklärt, da ein solches wegen der Verschiedenheit der Nationalsprachen unzulässig erscheine, vielmehr ein besonderes Institut für die Esten und für die Letten als wünschenswerth bezeichnet. Pastor Sokolowski von Jennern, von dem zur Kenntniß der Synodalen gelangt war, daß er einen Versuch im Taubstummenunterricht an einigen Kindern seiner Gemeinde zu machen gedanke, wurde beauftragt ein Comité zu bilden, welches die Sache in seine Hand nehme, und der Präses wurde ersucht, die Sache durch das Consistorium dem Landrathscollegium behufs Herbeischaffung der nöthigen Mittel zu unterlegen und die General-

superintendenten der Nachbarprovinzen von den in Livland geschehenen Schritten in Kenntniß zu setzen.

Endlich habe ich noch des Vortrags über einen Gegenstand zu gedenken, welcher, obgleich nur die *Externa ecclesiae* betreffend, doch in der Zeit der gegenwärtigen socialen Crisis von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit und Bedeutung ist, ich meine den Vortrag des Pastor Masing von Neuhausen über den Verkauf der Pastorats-Bauerländereien. Der Verfasser, der in seiner Arbeit einen klaren Blick in die Zeitverhältnisse und eingehende Kenntniß der socialen Zustände unseres Landvolkes an den Tag legte, suchte zu zeigen, wie die von ihm befürwortete Maaßregel im Interesse unseres Landes, der Kirche und unseres Landvolkes wünschenswerth, auch den gegenwärtigen und zukünftigen Pastoren nicht nachtheilig sei, wenn das durch den Verkauf gewonnene Capital, dessen Zinsen statt der Pacht den Pastoratsinhabern ausgezahlt werden müßten, sicher angelegt werde, — und stellte den Antrag, ein Comité zu ernennen, welches die gesetzlich in dieser Sache zu gehenden Wege zu ermitteln und zeitig den Sprengels-Synoden über das Resultat seiner Arbeit Mittheilung zu machen habe. Die Synode erklärte im Allgemeinen ihre Uebereinstimmung mit den von Pastor Masing aufgestellten Sätzen und beauftragte ihn, durch Cooptation ein Comité zu dem erwähnten Zwecke zu bilden.

Damit haben wir im Wesentlichen über diejenigen Synodalverhandlungen Bericht erstattet, welche ein allgemeines Interesse beanspruchen dürften. Ueberschauen wir nun noch einmal den Verlauf der Berathungen und fragen uns nach den Früchten, die sie uns getragen, so können wir nicht anders, als mit Lob und Preis gegen den Herrn und mit herzlichem Danke gegen unsern Präses, unter dessen unsichtiger und humaner Leitung das Material der Verhandlungen zweckmäßig vertheilt und jedem wichtigeren Gegenstand Raum gestattet wurde, sich in entsprechender Weise Geltung zu verschaffen, — des reichen Segens gedenken, den die Synode uns abermals gebracht. Von welchem äußeren Erfolge unsere Beschlüsse begleitet sein werden, das wissen wir zur Stunde noch nicht, eins aber wissen wir: mag nun der Nothschrei unserer Kirche zu den Ohren der Menschen dringen oder nicht, unserem himmlischen König und barmherzigen Hohenpriester ist er ins Herz geklungen, und er sitzt doch noch im Regiment, sein Arm ist unverkürzt, er reicht hinein auch in die Noth und das Elend seiner schwer geprägten Gemeinde. Was er uns auferlegt, das wird er uns tragen helfen

mit unverletztem Gewissen und wird's uns nehmen, wenn uns die Heimsuchung ihre heilsamen Früchte gebracht; er wird uns stärken im Kampf und verhelfen zum Siege.

Er hat noch niemals was verfehlt
In seinem Regiment,
Nein, was er thut und läßt geschehn.
Das nimmt ein gutes End.

2. Verhandlungen der sechszehnten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Würzburg.

Zur Charakteristik des Romanismus in unserer Zeit.

Von

H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Als die katholischen Vereine der römischen Kirche im Jahre 1848 zu jährlichen Generalversammlungen sich zusammenthaten und den Beschluß faßten, jährliche Umzüge durch Deutschland zu halten, ging dies Unternehmen hauptsächlich aus der Erwägung der damaligen politischen Lage Deutschlands hervor. Die damals so plötzlich und heftig auftretenden freiheitlichen Bestrebungen, in denen sich vielfach ein Christus- und kirchen-feindlicher Geist kundgab, drohten Alles in Frage zu stellen. Was lange im Schooße des Volkslebens geschlummert, schien auf einmal ans helle Tageslicht geboren zu sein. Gutes und Böses in seltsamer Durchdringung und Verschlingung, in erstaunlicher Unklarheit über die letzten Ziele und über die Wege, welche dahin führen sollten, aber mit einer außerordentlichen innern Kraft und heißem Drang sich zu gestalten, trat fast zugleich hervor mit dem unverhohlenen Bestreben, auf allen Gebieten neue Lebensgestaltungen hervorzurufen. Wir sahen Anfangs die edelsten Männer der Nation in ihrer Liebe zu einer gesunden und gedeihlichen Freiheit, in ihrer Begeisterung für die Einheit und Stärke des Gesamt Vaterlandes Hand in Hand gehen mit den Sonderbestrebungen derer, die nur die Erfüllung ihrer eigenen Wünsche, das Interesse ihrer Partei suchten, alle einig in der Ueberzeugung, daß die alte Zeit sich überlebt habe, daß eine neue Zeit anbreche. Alle Fragen und Wünsche, die auf diese Neugestaltung Bezug nehmen, im Stillen vorbereitet

und gezeitigt durch die nivellirenden Richtungen der Zeit, suchten nun auf ein Mal ihre Lösung. Trennung der Kirche vom Staat, der Schule von der Kirche, Mündigkeitserklärung des Volks u. s. w., das waren die Schlagwörter jener Zeit. Gegenüber der allgemeinen Volksaufregung, der Leidenschaftlichkeit der Parteien, dem Ungeßüm der Forderungen und der Ohnmacht der öffentlichen Gewalten, schien namentlich die Kirche Deutschlands auf sich selbst, auf ihre eigenen Kräfte und Hülfsmittel angewiesen zu sein.

Solche Zeiten, in welchen Alles drüber und drunter geht, in welchen die Haupt- und Grundfragen des Lebens schwankend und zweifelhaft werden, weiß die römisch-katholische Kirche mit der ihr angeborenen Umsicht und Klugheit zu benützen. Wie sie vornehmlich auf die Aeußerlichkeit angelegt ist, auf die diesweltliche Einheit, Machtfülle und Herrlichkeit, so hat sie auch ein besonders scharfes Auge für die Erscheinungen der Zeit, für alle äußerlichen Vorgänge auf dem Gebiete des politischen und kirchlichen Lebens und versteht es ausgezeichnet, sie mit großer Raschheit und Energie des Geistes in ihr Interesse zu ziehen und sich nutzbringend zu machen. War damals die römische Kirche bei den negativen Parteiführern und den ausgewählten Volksmassen zum mindesten eben so verhaßt als die evangelische, so fiel es den Chorführern jener Kirche doch nicht ein, als könne es sich bei diesem Kampfe um ihre eigene Existenz handeln, sondern sie gingen vielmehr alsbald mit sich ruhig darüber zu Rathe, wie sie die Bewegungen am besten zu ihrem eigenen Vortheil lenken und ausbeuten könnten. Gewiß haben wir die Constituirung der katholischen Vereine von diesem Gesichtspunkt aufzufassen. Sie wollten und wollen auch heute noch weniger als eine Defensiv- zur Sicherstellung gegen die feindlichen Gewalten und Volksmassen, denn als eine Offensive zur Zurückeroberung des ausgeschiedenen Gebiets betrachtet werden. Wie die römische Kirche den damaligen Bewegungen gegenüber sich verhielt, können wir Schritt für Schritt verfolgen. Als in dem deutschen Parlament zu Frankfurt eine Vertretung des gesammten Volkes geschaffen war, da führte sie aus dem Klerus und Bauernstande ihre Koryphäen in geschlossenen Schaaren vor, die in erster Reihe die Interessen ihrer Kirche mit eiserner Beharrlichkeit vertraten. Als später bei dem Mangel aller Voraussetzungen zu einer wirklichen Einigung und Verständigung in den vaterländischen Dingen die deutschen Einheitsbestrebungen sich als erfolglos erwiesen, da verließen jene römischen Vertreter das Parlament zu Frankfurt nicht, ohne zuvor eine andere Einigung in Aus-

sicht zu stellen, die wenigstens für sie schneller und sicherer zum Ziel führen zu sollen schien. Es war der Cardinal Diepenbrock, der in den letzten Zeiten des Parlaments das bedeutungsvolle Wort sprach: Eine Versammlung der katholischen Bischöfe thut uns mehr noth als ein deutsches Parlament. Diese Versammlung der Bischöfe ist seitdem öfters und bei jeder wichtigen Gelegenheit wirklich in Scene gesetzt worden, und zwar mit mehr Erfolg für die katholische Kirche als das Frankfurter Parlament. Dennoch fehlte es an einem Verband, der mit mehr Entschlossenheit und Ausschließlichkeit auch nach unten auf das eigentliche Volk wirken und die Volksmassen im Großen und Ganzen in die römisch-katholische Einheit hineinziehen könnte. Diesem Bedürfnis eben sollten die katholischen Vereine mit ihrer jährlichen Generalversammlung abhelfen. In den Congregationen und Genossenschaften, in den Vereinen allerlei Art besaß die römische Kirche ein Netz, das sie über ganz Deutschland auszubreiten beschloß. Es galt nur, einen Einheitspunkt zu finden, eine Organisation zu gewinnen, in welcher Glied an Glied in gesunder, lebenskräftiger Weise sich schloße bis zur höchsten Spitze in Rom hinan. Diese Organisation wurde gefunden in dem jährlichen Zusammentritt der Abgeordneten sämmtlicher Vereine, in der gemeinsamen pompösen Feier, in den öffentlichen Ansprachen und den Berathungen der verschiedenen Ausschüsse zu fernerer weitgreifenderer Wirksamkeit. Die Einladung zu der jüngsten Generalversammlung hat sich in folgender Weise darüber ausgesprochen: „Eine große und schöne Aufgabe hat diese Generalversammlung in friedlicher Weise mitten unter gewaltigen Gährungen auf politischem und socialem Gebiete zu erfüllen. Abgesehen von den großen Vortheilen, welche der Ideenaustausch zwischen eifrigen und intelligenten Katholiken überhaupt bietet, von denen so oft der Eine durch den Andern sich angeregt und gehoben fühlt, abgesehen von der günstigen Gelegenheit, so viele, noch immer da und dort gehegte Vorurtheile zu beseitigen, die der gedeihlichen Entwicklung des kirchlichen Lebens im Wege stehen, wird auch eine immer mehr gesteigerte Thätigkeit für die Zwecke der christlichen Barmherzigkeit und der Missionen in der Weise, wie sie schon früher in Anregung gebracht ward, leichter der Verwirklichung entgegengeführt werden können. Die Erörterungen über das vielbesprochene Problem der Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen und alle die tiefgreifenden, damit in engem Zusammenhange stehenden Fragen werden naturgemäß auch auf dieser neuen Generalversammlung eine

sehr wichtige Stelle einzunehmen haben. Auch für Fragen der Wissenschaft überhaupt und die Presse dürfte eine vielfache Thätigkeit zu entfalten sein. . . Eine Besprechung von katholischen Gelehrten, wenigstens bezüglich solcher Fragen, die ihrer Natur nach für derartige Versammlungen sich eignen, und namentlich derjenigen, die zugleich ihre praktische Seite haben, erscheint immerhin höchst wünschenswerth und erfolgverheißend, und wir achten uns um so mehr berechtigt und verpflichtet, katholische Gelehrten zu möglichst zahlreicher Betheiligung an dieser 16. Generalversammlung und an den Arbeiten des betreffenden Ausschusses einzuladen und glauben auf dieselbe um so mehr rechnen zu können, als das Ueberhandnehmen der allem positiven Glauben feindseligen Bestrebungen ebenso, wie das dadurch erhöhte Bedürfnis nach größerer Einigung auch auf wissenschaftlichem Gebiete von allen Seiten auf das unzweideutigste anerkannt worden ist. Nebenbei wird die große Frage über die Beziehungen der Schule, und insbesondere der Volksschule zur Kirche einen Gegenstand zu Besprechungen bieten, der das Interesse aller Katholiken, welches immer ihr Stand und Beruf sei, gleichmäßig in Anspruch nimmt.“

In demselben Jahre, in welchem protestantischer Seits zu Wittenberg über den Gräbern der deutschen Reformatoren der Grund zu dem sogen. deutschen Kirchentage und den Centralbestrebungen für innere Mission gelegt wurde, in demselben Jahre inmitten der größten politischen und socialen Gährungen constituirten sich auch die katholischen Vereine der römischen Kirche.

Wir halten es für nothwendig, die Zeit und Umstände ihres ersten Auftretens in's Auge zu fassen, um ihre Bedeutung für die Gegenwart recht zu erkennen und zu würdigen. Wir können darum auch die Ansichten derjenigen in unserer Zeit nicht theilen, die solche Versammlungen als flüchtige vorübergehende Zeitercheinungen ansehen, welche ohne allen Erfolg bleiben, die in den Reden, welche dabei gehalten werden, nichts anderes finden können als leere prunkende Redensarten und elende Effecthagerei. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß es zunächst auf den äußern Eindruck und auf den Effect abgesehen ist, den sie hervorrufen sollen; allein dahinter stehen doch die Bedürfnisse der Zeit, aus welchen solche Versammlungen hervorgegangen sind und denen sie dienen wollen. Und ist denn der Effect in unserer Zeit, die besonders auf das Äußere gerichtet ist, so gering anzuschlagen? Der Zug nach Verinnerlichung, der dem deutschen Gemüthe

eigenthümlich ist, ist offenbar auf den meisten Gebieten des Lebens dem nach Veräußerlichung gewichen. Es ringt unsere Zeit unverkennbar hauptsächlich nach äußern Erfolgen, nach praktischen Bethätigungen auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens. Speziell bei der römischen Kirche gehört dieser Zug zu ihrem eigentlichen Wesen. Wir wollen aber darüber die Bedeutung solcher Erscheinungen keineswegs verkennen oder gering schätzen. Es scheint uns vielmehr vor allem darauf ankommen zu müssen, sie nach ihren Ausgangspunkten und Endzielen einer gerechten unparteiischen Würdigung zu unterwerfen. Es dürfte daher wohl angemessen sein, die jüngsten Verhandlungen der sechszehnten Generalversammlung der katholischen Vereine, die so viel Aufsehen erregt haben, in dieser kirchlichen Zeitschrift eingehender zu besprechen, um ihren Zusammenhang mit den römischen Bestrebungen überhaupt näher kennen zu lernen. Wir geben zu dem Zweck zuerst eine kurze Uebersicht über die Verhandlungen selbst, theils auf Grund eigener Wahrnehmung, theils nach dem vorliegenden gedruckten amtlichen Bericht, um sodann eine darauf begründete Charakteristik des Romanismus der Neuzeit anzuschließen.

Es war in den Tagen vom 12. bis 15. September, wie es heißt, „nach dem Feste der Geburt der heiligsten Jungfrau Maria“, daß die sechszehnte Generalversammlung der „katholischen Vereine“ in der Stadt Würzburg abgehalten wurde. Schon am Sonntag vorher, den 11. Septbr., war die Stadt mit Fahnen und Flaggen in den deutschen und bayerischen Farben festlich geschmückt, um die erwarteten Gäste zu empfangen. Am Sonntag Abends 7 Uhr war die erste Vorversammlung zur gegenseitigen Begrüßung in dem großen, würdig geschmückten Saale der neuen Schranenhalle. Hinter der Rednerbühne war die Büste von Pio nono aufgestellt und darüber prangte, sichtbar durch die weiten Räume, ein großes Kreuzifix. Hier begrüßte, vom Vorsitzenden des Lokal-Comité's in kurzer Ansprache eingeführt, der 1. Bürgermeister von Würzburg, Hr. Hopfenstätter, im Namen der Bürgerschaft und der gemeindlichen Vertretung der Stadt die versammelten Gäste und sprach ihnen seinen Dank dafür, daß sie diese Stadt zum Versammlungsorte gewählt, in einer längern Rede aus. Diese Bewillkommnung von Seiten des Magistrats wurde mit besonderem Wohlgefallen aufgenommen. In seiner Erwiderung hob der Präsident des Vororts Frankfurt a. M., der Domkapitular und Stadtpfarrer Thissen, dieses besonders hervor. „Noch niemals“, sagte er, „sind die Mitglieder

der katholischen Generalversammlung gleich bei ihrem ersten Zusammentreten durch den Magistrat bewillkommt worden, die Begrüßung ging gewöhnlich aus von dem örtlichen Comité — das war ein Willkommgruß in der Stadt, heute empfangen wir denselben von der Stadt und ihren Vertretern.“ Darauf begrüßte noch der Domprediger Schork die Versammlung im Namen des Lokal-Comité's und schilderte namentlich die Anstalten, welche Würzburg für die Pflege der Wissenschaft und der Charitas besitze, besonders durch die großartigen Stiftungen des Fürstbischofs Julius. — Hierauf begab sich ein großer Theil der Versammlung, namentlich die anwesenden Präsidcs der Gesellenvereine in das Lokal des Vereins, wo die Herren Präsidcs Meyer von München und Hiltensberger von Rempten ermunternde und anregende Vorträge an die Gesellen hielten.

Am Montag, den 18. Septbr., war Gottesdienst im Dom, wo der Bischof von Würzburg, Georg Anton, das Eröffnungsamt hielt. Der Domchor in Vereinigung mit dem Gesangsfränzchen „Cäcilia“ und verschiedenen Mitgliedern Würzburger Gesangsvereine führte die Messe Pappas Marcelli von Palestrina aus. Nach dem Amte begaben sich die Mitglieder der Versammlung in langem Zuge, voran die Deputationen der Gewerke mit ihren Fahnen, am Schlusse der Gesellenverein, zur Schranenhalle, in deren Saale die Versammlungen stattfanden.

Das Programm hatte die Ordnung und Reihenfolge der Versammlungen in der Art festgestellt, daß die geschlossene Generalversammlung, zu welcher nur Katholiken Zutritt hatten, am Vormittag, dagegen die öffentliche von 7 Uhr Abends an statt hatte, während die Sitzungen der verschiedenen Ansschüsse in die Nachmittagsstunden fielen; nur am vierten und letzten Tage, am Donnerstag den 15. Septbr., geschah die öffentliche Generalversammlung nebst der Publikation der gefaßten Beschlüsse am Vormittage um 11 Uhr und ein gemeinschaftliches Mittagsmahl in dem Sitzungssaale, der sich in einen Bankettsaal umgewandelt hatte, beschloß unter zahlreichen Trinksprüchen die Feier.

In der ersten geschlossenen Generalversammlung am Montag, 12. Sept., wurde zur Wahl der Präsidenten, Beisitzer und Schriftführer geschritten. Als erster Präsident wurde Hr. von Mohr de Soes aus Innsbruck creirt, ihm wurden als Vicepräsidenten Advocat-Anwalt Adams aus Koblenz, Graf Thun aus Bodenbach in Böhmen

und Dr. Göß beigegeben. Zu Vorständen für die Sektionen wurden gewählt: für Missionswesen Thissen aus Frankfurt a. M., für christliche Barmherzigkeit Domcapitular Mousfang aus Mainz, für christliche Kunst P. Idepfons, Lehrer aus Metten, für Wissenschaft und Presse Hofrath Phillips aus Wien, für Formularien Dr. Adams aus Koblenz. Hierauf hielt der Bischof von Würzburg an die Versammlung eine kurze Anrede, in welcher er den Gedanken: „das Heil in Christus und in seiner Kirche“ behandelte und erteilte den bischöflichen Segen, den die Versammlung knieend empfing. Nachdem der Domcapitular und Stadtpfarrer Thissen den Bericht des Vororts verlesen, ermahnte er zur Gründung eines ständigen Central-Comité's als perpetuirlichen Mittelpunktes für das Vereinswesen und ersuchte die anwesenden Berichterstatter, ihre etwaigen Berichte für die verschiedenen Zeitungen zuerst zu Hause sorgfältig zu überarbeiten, ehe sie in die Presse kämen, „damit sie gut veröffentlicht würden.“ Sodann erinnerte derselbe an die Verdienste des eben verstorbenen Erzbischofs von Oesfeld in Köln um die katholischen Vereine und trug auf die Abhaltung eines feierlichen Todtenamts für denselben an, dem die Anwesenden bewohnen könnten. Nach verschiedenen Dankesäußerungen der gewählten Vorstehenden verlas der Ehrenpräsident Hr. Ducpetiaux, Generalsecretär der Vereine in Belgien, eine Adresse des Central-Comité's in Mecheln in französischer Sprache, die nach der Verlesung sogleich auch in deutscher Uebersetzung mitgetheilt wurde. „Wir kämpfen“, heißt es da, „für dieselbe Sache, wenn auch unsere Gegner andere sind. Die Katholiken Belgiens sehen sich gegenüber Freidenker oder Heuchler, Sie dagegen haben gleichzeitig gegen Spaltung und Gottlosigkeit anzugehen. Bald indeß werden auch Sie, wie die ganze Welt, an den Punkt anlangen, an welchem wir uns befinden. Die Zeit der Religionspaltungen ist vorüber. Alles was von der Kirche sich getrennt hat, löst überall sich auf, sowohl in Deutschland wie in England gehen aus der Trennung zwei entgegengesetzte Strömungen hervor, wovon die eine aufsteigend zur ersten Quelle, zur Reinheit des christlichen Glaubens, in den Schooß der Kirche zurückkehrt, die andere dagegen durch Abgründe gleitet und die Zahl der Ungläubigen und die Masse des herrschenden Materialismus vermehrt. Der Irrthum, der Sie spaltete, überläßt also in seinem Ende das Feld dem Katholicismus oder der Gottlosigkeit.“ Natürlich beantwortete die Versammlung diese Apostrophen mit einem lebhaften Bravo.

Eine Antwort auf diese Adresse wurde beschloffen. Eine unter dem 10. Juni an den Papst gerichtete Adresse wurde zuerst im lateinischen Original, darauf in deutscher Uebersetzung verlesen, desgleichen die huldreiche Antwort des „heil. Vaters“. Den lateinischen Text vernahm die Versammlung stehend, während sie sich vor Verlesung des Deutschen niedersetzte. Es wurde beschloffen, an den Cardinal Antonelli telegraphiren zu lassen, daß die Versammlung einmüthig an den heiligen Vater eine Dankadresse votirt habe. „Dafür, heißt es, bekommen wir als Antwort dann wieder den Segen Seiner Heiligkeit.“

Die öffentliche Sitzung am Abend um 7 Uhr, welche ebenso wie die geschlossene am Morgen mit dem katholischen Gruße: „Gelobt sei Jesus Christus u.“ eröffnet wurde, brachte eine Menge längerer Ansprachen und Reden. Den Reigen eröffnete der Präsident v. Moy über das Verhältniß der Kirche zum Staat. „Ich erwarte nicht die Freiheit der Kirche vom freien Staate, sondern ich erwarte, daß die freie Kirche uns den freien Staat schaffe (Stürmisches Bravo von allen Seiten), das ist meine Lösung, meine Herren! Wir stehen gegenüber dem modernen Staat, der zwischen den Religionsparteien als ein indifferenter Richter, meint er, steht und fragt, was ist Wahrheit? und wartet die Antwort nicht ab, sondern wendet uns den Rücken, bevor wir Antwort geben konnten. Wir wissen aber durch unsern Herrn Jesus Christus, daß er die Wahrheit ist, welche uns frei macht. Mithin können wir die Freiheit nicht von denen erwarten, welche nicht wissen, was Wahrheit ist (Bravo!). Die Freiheit, hat ein großer Redner der katholischen Sache einst gesagt: „Die Freiheit wird nicht geschenkt, sie muß genommen werden“, und die Freiheit wollen wir uns erobern mit den Waffen, mit denen die ersten Christen sie erobert haben u. Die Gegner überwinden wir durch Liebe, nur die Liebe kann siegen in den Stürmen, die uns bedrängen, . . . die Arbeiterfrage, die Schulfrage, sie können nur durch Liebe gelöst werden. — Es genüge Ein Umstand, auf den ich aufmerksam machen will, um zu zeigen, in welchem Umfang und wie tief die Kirche ihre Aufgabe gelöst hat. An die Stelle der Feindschaft, des Mißtrauens, welche heutzutage wie im Heidenthum Arm und Reich entzweiten, ist es der Kirche gelungen, in den armen Klassen ein solches Vertrauen, eine solche Hingebung an die Fürsten, an die Großen und Mächtigen dieser Erde zu erwecken, daß diesem Vertrauen und dieser Hingebung großentheils die gewaltige Kraft zuzuschreiben ist, welche es den Fürsten und

Mächtigen im 16. Jahrhundert ermöglichte, die Massen der Bevölkerungen mit sich fortzureißen in die Reformation (sic!); wären die Völker nicht so bereitwillig gewesen, dem Beispiel und Wort ihrer Fürsten zu folgen, würden sie sich ihre Confession 2 bis 3 Mal im Laufe des Jahrhunderts haben ändern lassen? Das ist ein deutlicher Beweis von dem, was die Kirche in jener Zeit geleistet hat. Und nun mit der Reformation haben die Angriffe auf die Armen wieder begonnen (sic!), sie sind fort und fort geführt worden ungehört, unaufhaltbar, bis wir uns an dem Punkt befanden, wo wir jetzt stehen, wo guter Rath so theuer ist.“

Auf Frhrn. von Moy folgte Prof. Dr. Hettinger aus Würzburg, der in erhabener rhetorischer Weise über den Fortschritt sprach, natürlich den christlichen katholischen Fortschritt, den er als den einzig wahren bezeichnete, und mit den Worten schloß: Ja, fortschreiten wollen wir, müssen wir, immerdar, rastlos fortschreiten aber in der Kirche, mit der Kirche, durch die Kirche. (Stürmisches Bravo.)

Vicomte de Karthove aus Belgien, wie es schien, ein Mann der feinen Gesellschaft, aber ein *civis romanus* durch und durch, erklärte von der „Liebe“ sprechen zu wollen; dieß Wort bringe er der Versammlung im Namen der Katholiken von Belgien, im Namen der großen Vereinigung von Mecheln. Da er aber der deutschen Sprache nicht mächtig war, so verbreitete er sich in einem lebendigen französischen Vortrage über die Nothwendigkeit einer innigeren Verbindung aller katholischen Vereine des ganzen Erdkreises.

Nach ihm verlas Dr. Paul Alberdingk-Thym aus Löwen einen Aufsatz über die Kunst in ihrer Anwendung auf Schule und Haus. In etwas nüchterner und trockener Manier ertheilte er allerlei Fingerzeige, wie die Kunst von der Kirche zu behandeln sei. „1) Jeder Gegenstand oder jedes Kunstwerk im engern Sinne soll nur den Platz einnehmen, für den es bestimmt ist. 2) Der mindeste so gut wie der erhabenste Gegenstand soll auf die schönste Art nach Construction und Farbe seiner Bestimmung entsprechen. Der Verstöße gegen diese beiden Principien sind unendlich viele. So sind mehrere, sogar katholische Kunstfreunde (wenigstens außerhalb Deutschlands) der Ansicht, man solle die Gemälde der großen Meister in der Kirche durch Copien ersetzen und die Meisterwerke in Museen sammeln. Dieses ist ein dreifacher Fehler: 1) ein Verstoß gegen Gott selber, dem man in seinem Hause das Rechte nimmt, um es gegen falsches umzutauschen;

2) gegen die Kunst, weil ein vollkommenes Kunstwerk dazu berechtigt ist, eine bestimmte Stelle einzunehmen, wo es mit seiner Umgebung harmonisch übereinstimmt; 3) weil ein Heiligenbild in der Kirche, wenn auch der Neugier der Touristen entzogen, den gläubiger Beschauer 100 mal mehr erbauen und rühren kann, als in einer Sammlung, wo es von den störendsten Gegenständen umgeben ist.“

Der Advokat Anwalt Adams aus Koblenz, nachdem er an die beiden vorhergehenden Redner „aus fremden Landen“ einige Worte des Dankes gerichtet, sprach besonders über die katholischen geselligen Vereine oder Casinos. „Katholische Versammlungen wollen Liebe. Sie wollen allerdings den Kampf gegen diejenigen, die dem Katholiken sein bestes Gut rauben wollen. Aber sie wollen keine Feindschaft, namentlich nicht gegenüber andern Confessionen. Sie achten die Ueberzeugung eines andern, wenn er sie treulich und ernstlich hat. Ich wünschte, daß die andern Confessionen zu uns kämen in unsere Versammlungen und sähen, wie Alles, was wir wollen, nur Liebe ist, wie die Waffen, mit denen wir kämpfen, nur die Waffen der Liebe sind. Noch mehr wünschte ich, meine Herren! daß in unserm großen lieben deutschen Vaterlande einmal der Tag käme, wo alle unsere geliebten deutschen Brüder auch im Glauben wieder mit uns vereinigt werden, und wir sie als ganz die Unrigen liebevoll in unsere Arme schließen könnten“. (Bravo!) Nun schilderte er, was die katholische Kirche alles zum Besten der Menschheit geschaffen, namentlich auch die geselligen Vereine im Rheinland, wie die gut katholischen Vereine in Mainz, Koblenz, Köln, Aachen alle blühen, und schloß mit einem naiven Bericht über einen Ausflug, den sie, 500 gut katholische Männer, auf einem festlich besagten Dampfboote den Rhein hinauf nach dem Niederwald gemacht hätten. „Als das Dampfschiff bei dem Gnadenorte Bornhofen vorüberfuhr, wurde von dem ganzen Verein das Lied „O sanctissima“ gesungen. Alle standen da mit entblößten Häuptern und vielen Mitgliedern traten die Thränen der Rührung in die Augen. An dem Tempel auf dem Niederwald, wohin auch die Freunde aus Mainz gekommen waren, erscholl ein tausendstimmiges Hoch durch die Lüfte für unsern heiligen Vater Pius.“

Obwohl jedem Redner eigentlich nur fünfzehn Minuten verstattet waren, so sprach der nun folgende Domkapitular Heinrich aus Mainz doch viel länger, unter fortwährendem Applaus des Publicums. Mit einem seltenen Organ und Mienenspiel und einer schlagenden Beredsamkeit ausge-

rüstet, scheint er ganz zum Volkseredner geboren zu sein. Man merkte ihm an, daß er aus der Mainzer Schule herkam, die bekanntlich in der polemisch-apologetischen Methode besonders stark ist. „Jetzt schwingt er seine Keule und schmettert unbarmherzig die Gegner der Kirche zusammen und gleich darauf knieet er vor die elend Zugerichteten hin und gießt linderndes Del auf die Wunden; jetzt geräth er in einen so heiligen Bohn, daß es wie Wetterstrahlen hin und wieder zuckt und unaufhörlich Donner und Blitz sich ablösen; und sofort rieselt es wieder wie ein munteres Waldbächlein; bald verleiht die lebenswürdigste Schalkheit — Lücke darf man nicht sagen — seinem Antlitz einen nicht zu beschreibenden Reiz und gleich darauf flammt aus den Augen wieder jenes heilige Feuer der Begeisterung, das in seinem Innern brennt. Seine Stimme hat etwas von der Schärfe des englischen Stahles an sich.“ Dr. Heinrich sprach von der katholischen Freundlichkeit, von der kirchlichen Einheit und Einigkeit, von der Herrschaft des Nationalismus, von dem modernen Antichristenthum und von der Nothwendigkeit, daß die Katholiken in rastloser Thätigkeit ihre Kräfte entfalten müssen. „Tausend Jahre lang haben die Völker unter dem Schatten des heiligen Kreuzes gewohnt und in der Gemeinschaft der katholischen Kirche sich gefreut. Sie waren zwar auch sündhafte Menschen; sie haben auch vielfach und schwer gefehlt, aber sie haben doch Gott die Ehre gegeben, haben viel Liebe gehabt, tapfer gegen das Böse gekämpft, heroische Opfer gebracht; sie haben viel gute Freunde gehabt auf Erden, den letzten Trost in der Todesstunde, und sie werden auch leichter im Himmel selig geworden sein, als es uns gelingt in unserer Zeit, die eine Zeit des Zwiespaltes, des Zweifels und der Leugnung geworden, seitdem die katholische Einheit zerrissen ist. Denn alle Kraft des Christenthums und der Kirche bewährt sich in der Einheit und entspringt aus ihr... Ehe in Europa die kirchliche Einheit gebrochen wurde, gab es zwar Sünden, aber kein Antichristenthum... In den christlichen Zeiten hat die Wissenschaft die göttliche Wahrheit anerkannt als den Leitstern auf dem klippenvollen Meere der Forschung und Spekulation; die unchristliche Wissenschaft meint, gerade das sei die Grundbedingung aller Wissenschaft und wissenschaftlichen Freiheit, daß man von diesem Leitstern den Blick abwende und die Autorität der Kirche verachte, und es ist sogar gelungen, solchen Wahn katholischen Herzen wie einen bösen Traum einzupflanzen... Zuerst hat dieser böse Geist des Antichristenthums sich derer bemächtigt, die von der Kirche sich geschieden hatten, und welche nun für die

immer noch reichen Schätze christlicher Wahrheit, die sie aus der Kirche und ihrer katholischen Erziehung mitgenommen, keinen Schutz mehr hatten in der von Gott gesetzten Autorität. So ist der stolze Nationalismus, der zuletzt in der Niedertracht des Materialismus endet, bei ihnen zur Herrschaft gelangt. Dann hat er angefangen, sich vermittelt des Indifferentismus, den man mit dem edlen Namen der Toleranz schmückte, auch über die katholischen Völker zu verbreiten und die Katholiken haben das Aufklärung genannt... Während wir in der Liebeseligkeit der Aufklärung schliefen und träumten, hat der Feind sich fast aller Positionen bemächtigt. Der politische Nationalismus hat sich der Regierungen und der Völker bemächtigt und hat bereits das öffentliche Leben vergiftet und krank gemacht; der wissenschaftliche Nationalismus hat überall die Lehrstühle bestiegen und erzieht die Menschheit; der Nationalismus und Naturalismus hat sich der Presse bemächtigt, der Vergnügungen, auf den Theatern spielt er in allen Costümen, die Dichter streuen ihm Weihrauch und selbst Maler verstehen mit ihrer Kunst diesem Zeitgötzen zu dienen. Ueberall herrscht dieser Nationalismus oder Naturalismus, dessen Grunddogma und ganzer Inhalt die Leugnung des Uebernatürlichen ist. Jetzt ist er unruhig geworden, weil die Katholiken angefangen haben aufzuwachen etc... Sie möchten uns am liebsten zu todt decretiren. Das wäre allerdings die leichteste und legalste Weise, uns aus der Welt zu schaffen. Zu diesem Behuf hat man schon seit langer Zeit zwei Dogmen des modernen Staats erfunden, und sie auf das gründlichste und wissenschaftlichste auf den Kathedern seit Menschenaltern gelehrt und Tausende und Tausende von Studenten haben es in ihre Collegienhefte eingetragen, als dietire ihnen der heilige Geist und dann es lebenslänglich geglaubt und darnach gethan. Das eine Dogma ist: es giebt keine höhere Gewalt im Himmel und auf Erden, als den Staat und was der Staat erklärt, das ist Gesetz oder Staatswille oder Volkswille. Das zweite Dogma aber lautet, dieser absolute Staatswille oder göttliche Volkswille kommt zu Stande durch die Majorität.“ (Bravo!)... „So haben sie kürzlich in der zweiten Kammer zu Darmstadt decretirt: Orden und Klöster sind im Staate nicht geduldet — und meinten damit die evangelischen Räte auf immer abgethan und das weltüberwindende Evangelium in einem sehr wesentlichen Punkte abgeschafft zu haben. Es ist wirklich jammerschade, daß zur Zeit des heiligen Antonius des Einsiedlers, und des heiligen Benedikt, des heiligen Franz von Assisi und des heiligen Domini-

kus oder gar des heiligen Ignatius von Loyola es noch keine zweite heftige Kammer gegeben hat, dann hätte man all dieses katholische Unwesen nicht gehabt. So wollen sie es auch in Baden mit der christlichen Volksschule machen etc." — Als Gegenmittel empfahl der Redner, daß die Katholiken sich selbst helfen sollten. „In der Zeit der Kirchenspaltung noch haben unsere Väter gestritten und zwar weit mehr, als mit irdischen Waffen, mit den Waffen des Gebets, mit den Waffen der Heiligkeit (!). Wie hat eine heilige Theresia gestritten, wie ein heiliger Ignatius, ein heiliger Xaver mit den Waffen des Apostolats!“ Gründung von katholischen Gesellschaften, reichere Geldspenden, Eintracht zwischen Laien und Klerus und zwischen letzterem und dem Episkopat thun Noth. Zum Schluß noch verwies der Redner auf drei „schreckliche Beispiele“ in der Geschichte: auf die gallicanischen Verirrungen in Frankreich, die josephinische Aufklärung in Oesterreich und den falschen Notionalitätschwindel in Italien, und schloß mit einem Hoch auf den Papst. Während der Versammlung wurden gut katholische Zeitungsblätter unter die Anwesenden vertheilt. Die Sitzung schloß gegen 9½ Uhr.

Nachdem am Morgen des 13. Sept. um 8 Uhr ein Requiem für die verstorbenen Mitglieder der Generalversammlung in Neumünster abgehalten worden war, trat die zweite geschlossene Versammlung Vormittags 10 Uhr zusammen. Der ganze Saal ist mit Deputirten gefüllt. Hr. Kanonikus Prifac aus Aachen legt der Versammlung den Rechenschaftsbericht des in Aachen gegründeten St. Josephs-Verein vor, der zum Zweck hat, die deutschen Missionen in Paris, London und Havre zu unterstützen. In Paris muß die von den Vätern der Gesellschaft Jesu in der Lafayettestraße errichtete hölzerne Nothkirche durch einen größern steinernen Kirchenbau ersetzt werden, wozu wenigstens 300.000 Franken nöthig sind; man hat aber noch überdies für das dazu angekaufte Terrain und den Bau einer Knabenschule 230.000 Franken Schulden. Die Schwestern des heiligen Karl Boromäus bedürfen einer Erweiterung der Schulen, besitzen aber die Mittel nicht dazu. In Havre soll eine deutsche Kirche um 160.000 Fr. erbaut werden, es sind erst 15.000 Fr. in Kasse, „die übrige Summe muß Gott der Herr und St. Joseph beschaffen.“ In London haben die Deutschen eine Kirche, aber 80.000 Fr. Schulden darauf. Der Josephsverein hat noch wenig geleistet, weil er zu wenig Mitglieder gefunden hat. Im Ganzen sind seit Octbr. 1863 eingegangen 1930 Thlr. — Der Domkapi-

lar Mousfang würdigte die Gründe, warum die Bischöfe noch so wenig gethan. Jeder solle recht viel für die Sache thun, der Episkopat brauche nicht immer belästigt zu werden; wir müssen uns gewöhnen, spontan zu geben; besonders die einzelnen Pfarrer sollen thätig dafür sein, in ihren Kreisen wirken und sammeln. Prifac: „Ich will beifügen, daß der heilige Vater den Verein als besondere Bruderschaft empfohlen und mit Ablassen versehen hat.“ Thissen erinnert an seinen Vorschlag vom vergangenen Jahr, wirklich etwas für diese Missionen zu thun, nicht immer Versprechungen zu geben, bei jeder passenden Gelegenheit zu sammeln und bis nächstes Jahr eine gewisse Summe zusammenzubringen, etwa Jeder 10 bis 12 Fr. . Der Antrag wird angenommen.

Stadtpfarrer Thissen als Vorsteher der I. Sektion spricht über den Antrag des Kreisrichters Pahl aus Warendorf; die hohe Versammlung wolle beschließen a) den hohen Episkopat Deutschlands um Einführung von Gebetsvereinen zur Wiedervereinigung der getrennten Christen ehrfurchtsvoll zu bitten, b) auch die Mitglieder der katholischen Vereine um ihre Mitwirkung hiezu zu veranlassen. Referent schlägt im Namen der Sektion vor, den Antrag in dieser Form abzuweisen. Pahl zieht darauf den ersten Antrag zurück, empfiehlt aber den zweiten der Versammlung um so wärmer. „Die Diocese Münster habe schon längst einen solchen Verein, den St. Peter-Verein, dessen Mitglieder sich verpflichten, täglich ein Vater unser und ein Ave Maria zu beten und jährlich nur einen Silbergroschen zu zahlen.“ Die Debatte wird vertagt.

Domkapitular Mousfang aus Mainz referirt über die Debatten in der Sektion der Charitas: „Die Generalversammlung müsse die Stiftung von geselligen katholischen Vereinen, namentlich in Städten, als sehr nützlich empfehlen und zwar in solcher Weise, daß damit die energische Vereinigung aller entschiedenen Katholiken angestrebt und auch den wenig bemittelten Bürgern der Zutritt ermöglicht werde.“ Zur Begründung dieses Antrags wurden verschiedene Reden gehalten. Kaplan Niedermayer macht darauf aufmerksam, daß in Belgien seit einem Jahre 17 solche Casino's sich gebildet haben, wie 5—6 in den Rheinlanden. Mögen solche Vereine auch in Bayern und Oesterreich ausgedehnt werden. „Dann wird binnen wenigen Jahren ein katholischer Männerbund hergestellt sein, der da geht nicht bloß vom Rhein bis zur Donau, sondern von Brügge bis Triest, von der Adria bis an die Nordsee.“

Dr. Heinrich erzählt in erheiternder Weise die Entstehung des großen Casino's in Mainz. Die Gesellschaft hat den Frankfurter Hof um 90.000 fl. gekauft und noch 30.000 fl. zur Ausstattung verwendet. Er macht Bemerkungen über die geistige Leitung, Hebung und Organisation von solchen Gesellschaften, über die Aufnahme von Mitgliedern. Auch Leute von Wissenschaft und Intelligenz müssen solche Vereine beleben, z. B. in der Winterzeit einige ansprechende Vorträge halten. Aber vor allen Dingen nur lauter ehrliche Katholiken, die ein Herz für die Sache haben, und daneben stetes Bemühen, bei aller geselligen Heiterkeit ein höheres geistiges Element hineinzubringen! — Der Missionsvikar Müller erzählt in drastischer Weise von dem Berliner gesellschaftlichen Verein und wie er entstanden. Doch am naturwüchsigsten und drastischsten war die Rede des Metzgermeisters Falk aus Mainz. „Man hat in Mainz von uns gesagt: „diese Ultramontanen ziehen uns nur die Bettler heran, sie verdammen das Volk, wollen nicht, daß die Leute arbeiten, sie sollen nur beten.“ So hat man uns verdächtigt. Wir sagten uns nun: wenn das Alles nicht hilft, wenn das katholische Reden und Beten nicht mehr hilft, da wollen wir einmal katholisch lustig sein, und das hat geholfen. (Bravo.) So entstand die Idee des katholischen Casino's. Wir wollen einmal anfangen zu geigen in unserer Weise, damit man auch nach unserer Melodie tanzen kann ... Wir wollen katholische Freiheit und Frömmigkeit, aber auch katholische Fröhlichkeit sei jetzt unser Lösungswort!“

Nach einigen Schlussworten wurde der Antrag: „die Versammlung wolle die Gründung von Casino's in den Städten als nützlich auf's Wärmste empfehlen“, einstimmig angenommen.

Hofrath Dr. Phillips erstattet hierauf Bericht über die Verhandlungen der Sektion für Wissenschaft und Presse. Die Universitätsfrage soll erst später discutirt werden. Doch soll die Einzeichnungsliste zur Gründung der Universität aufgelegt werden, welches geschieht. Die Angelegenheit der Gelehrtenversammlungen wurde durch Prof. Dr. Denzinger dahin erledigt, daß die Gelehrten des Congresses zu einer Separatconferenz in der Maxschule Abends 5 Uhr zusammenkommen wollten. Der Antrag von Thissen und Heinrich, einen Broschüren-Verein zu gründen, dazu ein leitendes Comité zu bilden und einen Sekretär zu ernennen, wurde in der Sektion einstimmig angenommen. Thissen empfiehlt den Antrag

nochmals, fordert die Deputirten auf, das Unternehmen in ihren Gegenden zu fördern, die Statuten des Vereins überall bekannt zu machen und so 100.000 Abonnenten herbeizuführen. Der Gegenstand wurde wegen abgelaufener Zeit vertagt. Es wurde beschlossen, dem Erzbischof von Freiburg in einer Adresse die tiefste Verehrung und den Dank von Seiten der Generalversammlung für dessen kräftige Wahrung der kirchlichen Rechte in Bezug auf die Volksschule auszusprechen. Damit wurde die Sitzung um 12 1/2 Uhr geschlossen.

Die zweite öffentliche Generalversammlung wurde am Abend nach 7 Uhr mit verschiedenen Mittheilungen von Seiten des Präsidiums eröffnet. Darauf betrat Graf Friedrich von Thun auf Bodendorf die Tribüne, — eine hohe imponirende Gestalt, edel in Wort und Geberde, als Diplomat Kenner der Welt und selbst ein feiner Weltmann, Repräsentant des österreichischen Adels. Was Herr von Thun zur Versammlung gesprochen, das war nicht so sehr eine Rede nach den Regeln der oratorischen Kunst, als vielmehr eine vertrauliche Unterhaltung. Die ganze Ansprache athmete den Geist tiefster Bescheidenheit in Bezug auf die eigene Person und eine wahrhaft diplomatische Mäßigung in Betreff der Sache, daneben aber ein mächtiges Standesbewußtsein. „Ich bin, sagte er, Aristokrat und ich bin stolz darauf ein Aristokrat zu sein“. Graf Thun hat um das Zustandekommen des bekannten Concordats mit dem Papste sich besondere Verdienste erworben. Darüber äußert er sich so: „Vielleicht hat der Name, den ich trage, selbst nicht wenig dazu (zur Wahl eines ersten Vicepräsidenten) beigetragen, denn er steht — und ich gestehe, daß ich stolz darauf bin — unter der meiner innigsten Ueberzeugung nach größten Akte der Neuzeit, dem viel angefeindeten und verhöhnten österreichischen Concordat.“ (Stürmisches Bravo.) Als Abgeordneter der Diözesan-Brüderschaft des heiligen Michael und der General-Conferenz der katholischen Vereine in Wien war der Graf nach Würzburg gekommen; allein, sagt er, „durch meine amtliche Stellung bisher verhindert, bin ich diesen Winter zum ersten Mal in der Lage gewesen, mich diesem wichtigen Zweige der katholischen Thätigkeit in etwas specieller Weise zu widmen.“ Der Hr. Graf erzählte nun von dem kirchlichen Leben in Oesterreich und speciell in Wien. „Wir Oesterreicher sind ein eigenes Volk, wir haben eine Art von Apathie und Bescheidenheit, wir lieben nicht, uns mit unseren eigenen Thaten zu rühmen. Man erfährt viel weniger von uns und was bei uns geschieht, als von vielen andern Thei-

len Deutschlands, weil wir es nicht an die große Glocke hängen. Ich will unsere Uebel nicht verschweigen; an großen Uebeln leidet Oesterreich, die aus drei Quellen zunächst entspringen. Die eine Quelle ist der Josephinismus. Kaiser Joseph war ein hochbegabter Monarch, aber er hat seine Zeit überschossen; wenn er jetzt leben würde, würde er anders handeln. Damals hat der Katholicismus in Oesterreich großen Schaden erlitten. Unser ganzes Erziehungsprincip war ein falsches, das ganze Universitätsleben war in eine falsche Richtung hineingebracht. Die Folgen dauern noch fort. Nur durch das Concordat, diesen schönsten und größten Akt des Kaisers, sind die Bahnen gewiesen, auf denen man einer bessern Zukunft entgegengeht. Eine andere Quelle des Uebels für den Katholiken Oesterreichs war die gar zu väterliche und durch lange Zeit so fortgesetzte Regierung. Unser Herrscherhaus wollte Alles thun; es wollte gewissermaßen die Hühnchen gebraten und zugeschnitten geben. Das Volk that nichts, gar nichts mehr; war einmal schlechtes Wetter, so war die Regierung selbst Schuld an der Misere. „Weßhalb, sagten die Leute, sollen wir uns darum kümmern? die Regierung sorgt für uns.“ Ein dritter Grund, der bedauerlich eingewirkt hat, ist, so paradox es klingen mag, der, daß Oesterreich ein rein katholischer Staat ist, daß es keinen Kampf giebt gegen Andersdenkende. Auch da läßt man wieder die Regierung für Alles sorgen, die Regierung ist ja katholisch. — So sind wir in Oesterreich religiös eingeschlafen. Bereits ist es aber nicht mehr ein tiefer Schlaf, es ist schon ein Schlummer geworden, wir sind nahe daran zu erwachen. Das Vereinswesen in Wien steht besser als man glaubt. Die große Michaelsbruderschaft ist ein Stolz für Oesterreich; außerdem giebt es in Wien noch 180—190 specifisch katholische Vereine, die wir selbst erst in der neuesten Zeit kennen gelernt haben. Wir haben neustens durch die General-Conferenz, die aus den Vorständen aller Vereine gebildet ist, allen Vereinen einen Mittelpunkt gegeben. Alle Monate einmal kommen diese Vorstände zu Besprechungen und Berathungen zusammen. In Oesterreich sind die Elemente zum Guten in Fülle vorhanden, mit Gottes Hülfe werden sich alle noch zur größern Ehre Gottes entfalten.“ (Stürmischer Beifall).

Der Rechtsrath Dr. Rosbach aus Würzburg hielt darauf eine längere glänzende Rede über die socialen Verhältnisse und das Associationswesen in der Gegenwart, aus der wir aber hier, da sie mehr doctrinär gerichtet war, nichts Näheres mittheilen können. „Das Christen-

thum, so schloß er, geht seinen göttlichen Gang, das Christenthum wird die Gesellschaft retten und die Liebe die Welt überwinden“.

Nach ihm trat der Jesuitenpater Modeste, Direktor der deutschen Mission in Paris, auf die Tribüne. Seine Rede behandelte die Auswanderungssucht, welche gegenwärtig die Völker Europa's, insbesondere die deutschen Völker ergriffen hat. Der Redner entwarf ein höchst trauriges Bild von dem gränzenlosen Elend solcher armen deutschen Auswanderer im fremden Lande. „Die Lasterhöhlen in Paris sind nach dem Berichte der Polizei mit armen deutschen Mädchen bevölkert und die wilden Ehen in der niedern Klasse sind eine gewöhnliche Sache geworden.“ „Dem Auswandern muß auf jede Art Einhalt gethan werden. Aber die nun bereits ausgewandert sind und die nach Paris und London trotz Allem immer auswandern werden: die dürfen wir nicht verlassen. Unterstützen Sie uns in den Missionen von Paris, Havre, London, verlassen Sie unsere armen Deutschen nicht, treten Sie zahlreich dem Josephverein bei. Bald werden wir in Paris den Grundstein zur neuen Kirche legen; in das Fundament einer Kirche müssen Thränen, Leiden, Opfer, Entbehrungen und Gold gelegt werden. Wir legen unsere Thränen hinein, sonst haben wir nichts; wir hoffen, Sie werden uns in den Stand setzen, auch Gold hinein legen zu können.“

Nachdem P. Modeste unter rauschendem Beifall die Rednerbühne verlassen, steigt eine hohe stattliche Gestalt herauf, in der strammen Haltung des Militärs. Auf der Brust glänzt das Kreuz von Castelfidardo: es ist ein Kriegermann, der sein Leben eingesetzt hat für den heiligen Vater, der neben Pimodan und Lamoriciore in der Schlacht von Castelfidardo gekämpft, die Belagerung von Ancona mitgemacht hat und ein halbes Jahr von den Piemontesen gefangen gehalten wurde. Es ist der Rechtsanwalt Brummel aus Mosbach in Baden. Seine Stimme, von mächtiger Klangkraft, tönt fast wie Kriegsdrommeten tönen, wenn's in die blutige Schlacht geht. Die Sätze, die er spricht, zünden wie wohlgeladene Bomben und schlagen ein wie Vorkugeln aus gezogenen Kanonen. Das Ganze nahm sich aus wie der heftigste Kriegsturm gegen die überaus klägliche Wirthschaft im badischen Lande. Er sprach über die badische Schulfrage und über den badischen Liberalismus überhaupt in den kräftigsten Ausdrücken. „Ungeheuerliche Vereine aller Art überwucherten die Regierung, sie gerieth in die Hand der Heidelberger Geschichtsfälscher.“ (Stürmischer

Applaus). Wenn Sie überlegen die jugendlich abentheuerliche Politik des auswärtigen Amtes, die Politik des Bürgerkriegs in Verbindung mit einem Netz von einheitlich geleiteten Vereinen, wenn Sie hinzufügen eine entfesselte Presse, eine zügellose, erkaufte Presse, wenn Sie dazu weiter fügen eine Reihe sogen. Reformen, als da sind: volle Freizügigkeit, volle Gewerbefreiheit, Emancipation der Juden, Zerstörung der Gemeinden durch Zwangsaufnahme jedes Bewerbers zum Zweck der Verehelichung, die neue Gerichtsorganisation, die neue Verwaltungsorganisation, eine sogenannte Selbstverwaltung des Volks durch vom Staat aus dem Volk ernannte Bezirksräthe, von welchen jeder für sich — das ist Badische Habeas-Corpus-Akte — das Recht der Verhaftung hat, wenn Sie, meine Herren, dem beifügen jene nicht zu erzählenden Thatfachen, welche sich anknüpfen an die Namen eines Nikolaus Manuel, seines Verfassers Ludwig Eckardt, Ronge, Dukat, des Wechselsäfers, Hausrath, Schenkel — dann, meine Herren, haben Sie ein Gesamtbild von der in Baden bestehenden Zwangsherrschaft der Anarchie, welche die Durchführung der Grundsätze von 1789 auf deutschem Boden sich vorgesetzt hat, und im religiösen Gebiete mit Nothwendigkeit zu dem Rufe gelangen muß „Ecrasez l'infame, vernichtet den ehrlosen Christus!“ Meine Herren! das Ergebniß dieser traurigen Entartung ist die Badische Schulfrage.“ Die Schlußworte lauteten: „Zersplittern Sie nicht ihre Kräfte, zertheilen Sie nicht Ihre Truppen auf langgestreckte Linien; greifen Sie da an, wo die Gefahr droht, in Baden ist der Ort, wo die gemeinsame deutsche Kirche den gemeinsamen Feind zu Boden schlagen muß. Unterstützen Sie den greisen Erzbischof von Freiburg, der im Martyrium wettersert mit Pius IX. Gott schütze Bayern vor badischer Freiheit, Gott bewahre Se. Majestät König Ludwig II. vor Rathgebern, wie sie den badischen Thron umstehen!“

Die Versammlung war mächtig angeregt. Die feine Bemerkung des Präsidenten, daß er die Politik, die der Redner hier statutenwidrig getrieben habe, zu mißbilligen nicht den Muth habe, wurde von den Anwesenden mit donnernden Bravos begrüßt.

Es war schwer, nach einer solchen Ansprache die Aufmerksamkeit der Versammlung aufs Neue zu fesseln. Der Domkapitular Mousfang, der jetzt auf der Rednerbühne erschien, vermochte es. Er behandelte eine der brennendsten Tagesfragen der Versammlung, die der katholischen Uni-

versität. „Die Kirche hat darauf zu sehen, daß ihr nicht entgegen stehe die Bildung und Leitung derjenigen, welche bestimmt sind Führer des deutschen Volks zu sein. Am Ende des vorigen Jahrhunderts besaßen wir in Deutschland 38 Universitäten: 18 waren katholisch, 18 protestantisch, zwei waren gemischt, Heidelberg- und Erfurt. Jetzt haben wir nur noch 22 Universitäten: 6 sind katholisch, einige paritätisch, alle diese eigentlich kirchenfeindlich. Von den verschwundenen gehörten die meisten uns an; die katholischen Universitäten sind verschwunden aus Köln, Münster, Trier, Paderborn, Mainz, Fulda. Bamberg und Dillingen u. a. sind weggestrichen worden. Was ist das schon für eine Lage, wo die Majorität der Zahl nach nur noch stiftungsmäßig 6 Universitäten hat, während die Minorität über die meisten wissenschaftlichen Kräfte gebietet? — Doch dieser numerische Nachtheil ist noch nicht das Schlimmste. Aus einer vortrefflichen Denkschrift über die preussischen Universitäten, die vor zwei Jahren erschienen ist, erfahren wir, daß an den sechs preussischen Universitäten sich 501 Dozenten und Professoren befinden, darunter aber befinden sich nur 55 Katholiken, also nur der zehnte Theil unter den Lehrenden an den Hochschulen ist katholisch, und doch hat Preußen fast 7 Millionen Katholiken gegenüber 10 Millionen Protestanten. Aehnlich ist es an den übrigen Universitäten, an den paritätischen und zum großen Theil auch an den Universitäten, die stiftungsgemäß sollten katholisch sein. Auch da giebt es solche, an denen eine große Anzahl von Lehrstühlen von Lehrern besetzt sind, die zur Kirche sich feindselig verhalten. Das Verhältniß ist überall wie 10 zu 1; 10 Lehrer sind gegen die Kirche mit allen Vorurtheilen erfüllt, nur Einer dagegen ist, welcher der Kirche angehört, wenn er ihr überhaupt angehört, wenn er nicht ein Namenskatholik ist. — Wenn wir dieses überschauen, dann mag uns Manches klar werden über den öffentlichen Geist in Deutschland. Die Universitäten, sie haben eine große Aufgabe, üben einen großen Einfluß auf uns, sie machen die öffentliche Meinung, sie beherrschen die Höhen unsers Volks. Die Leiter der Staaten gehen aus ihnen hervor. Und da kämpfen Zehn gegen Einen. In gleichem Verhältnisse sind alle Organe beherrscht, alle Literaturblätter, alle kritischen Blätter. Diese Majorität beherrscht Alles; ihre Meinungen, ihre Richtungen allein dürfen gelten. Gilt es, Berufungen vorzunehmen, so fragt man die Celebritäten und es sind Zehn, die gegen die Kirche sind, gegen Einen und diese empfehlen immer wieder die Ahrigen. Und so werden unsere jungen Geister und Ta-

lente fast gewaltsam in eine falsche Richtung hineingezogen. Das drückt wie ein schwerer Alp auf uns. Daher jenes prätendirte und zum Theil nicht ganz unbegründete Uebergewicht der sogenannten (sic!) protestantischen Wissenschaft. Es gehört viel Heldennuth dazu für die katholischen Gelehrten, hier auszuhalten als ein kleines Häuflein. Und darum Ehre, dreifach Ehre den katholischen Gelehrten, welche trotz allem diesem die katholische Wissenschaft zur Anerkennung gebracht haben. Glückliches Würzburg, das eine Hochschule besitzt, die fundationsmäßig katholisch ist und die wenigstens in den Fächern, von denen ich etwas verstehe, auch den katholischen Charakter sich bewahrt hat! Aber was soll aus diesen Zuständen werden? So kann es, so darf es nicht fortgehen. Wenn alle Literatur vom kirchenfeindlichen Geiste erfüllt ist, wenn alle Geschichtsforschung von Vorurtheilen durchdrungen ist, ist es zu verwundern, daß dieselben Vorurtheile sich allen Gebildeten mittheilen? — Es muß in Deutschland eine öffentliche katholische Meinung gebildet werden; wir müssen Gelehrte und gelehrte Anstalten in hinreichender Anzahl haben; wir müssen der protestantischen Wissenschaft eine ebenbürtige katholische Wissenschaft in gleicher Gewaltigkeit entgegenstellen. — Was haben wir Katholiken für eine Aufgabe? Ganz gewiß zuerst die große Aufgabe, daß man suche seine stiftungsmäßig katholischen Universitäten in ihrem stiftungsgemäßen Charakter zu erhalten. Wir müssen die Rechte reklamiren, die uns zukommen. Ehre dem rheinisch-westphälischen Adel, der auf mehreren Landtagen versucht hat, die Universität von Münster in ihrer vollen Integrität von der Regierung zu verlangen. Hat er auch sein Ziel noch nicht erreicht, man muß fordern und immer fordern, und der Augenblick wird kommen, wo die gerechte Forderung erhört wird. Aber auch die paritätischen Hochschulen müssen wahrhaftig sein, was sie dem Buchstaben nach sein sollten. Im Jahre 1862 war nur ein einziger Katholik unter allen Professoren der medizinischen Fakultäten Preußens. Ehre, dreimal Ehre den Studenten von Bonn, die an das Ministerium gingen und ihren Unwillen laut aussprachen, daß man so die Parität mit Füßen trete. (Donnerndes Bravo!) Ehre allen andern deutschen Studenten, die jener muthigen That adhärrt haben. Daß man uns Unrecht thut, ist schlimm genug. Aber wir wollen es nicht stumm und niederträchtig ertragen. Auch der Heiland sagte zum Knechte: Warum schlägst du mich? — Und dann wäre es nicht zu viel, wenn man daneben stellte

eine ganz freie deutsche Universität. Der Episkopat hat diesen Gedanken gut geheißen und der heilige Vater sagte: nichts habe seinem Herzen wohlher gethan, als dieser Beschluß. Also wir brauchen eine ganz katholische, in allen Fächern durch und durch katholische Universität. Es ist eine Nothwendigkeit, daß dieß geschehe. Eine Nothwendigkeit, weil Sie sich das Wort gegeben haben, weil es die Bischöfe gut geheißen haben, weil unser heiliger Vater in seinen größten Trübsalen gesagt hat, es könne ihm nichts Angenehmeres gesagt werden. Es ist nothwendig wirklich auch für die Wissenschaft. Eine Universität mit 50, 60, 80 Professoren: das wäre gewiß ein schöner Zuwachs. Und wie müssen junge Talente angefeuert werden, wenn neue Stellen in Aussicht stehen . . . Wird es aber möglich sein? sagt man. Gewiß, es muß möglich sein, 4 bis 6 Millionen aufzubringen, viribus unitis. Man hat eine Eisenbahnbrücke über den Rhein gebaut um 2½ Millionen Gulden für den Gütertransport. Und eine Universität sollte nicht möglich sein? Zuerst müssen wir Geistliche helfen. Wenn wir 40,000 deutsche Priester 10 Jahre lang jedes Jahr jeder 10 fl. geben, wären schon 4 Millionen beisammen. Außer dem Klerus muß der Adel helfen. Der Adel soll sein Geld nicht allein auf Jagdhunde, Zugsperde und Theaterheldinnen verwenden. Ich wollte, dieser große Saal wäre voll von katholischen Adelligen; ich wollte, der ganze fränkisch-bayerische Adel wäre da — leider hat er sich gar nicht zahlreich eingefunden, — wie wollte ich ihn ermahnen, Theil zu nehmen an der Stiftung einer freien katholischen Universität. — Helfen müssen unsere Eltern. Den Eltern müssen wir es klar machen, um was es sich handelt, wenn der Sohn zur Universität geht. Und wenn es die Väter nicht begreifen wollen, so wollen wir es den Müttern sagen, denn was oft der Vater in kalter Berechnung nicht sieht, ahnt das Mutterherz. — Wenn wir so Alle zusammenhelfen, dann kommen die Mittel schon; die Welt hat immer Geld gehabt für das, was nothwendig ist. Die Wahl des Ortes hat gar keine Schwierigkeit. — Und wird der Staat es erlauben? O wenn das Comité und die Bischöfe einmal 6 Millionen zur Verfügung haben, finden sie auch den Ort und den Platz, wo mit Genehmigung der Staatsgewalt die freie katholische Universität errichtet werden darf. Die deutschen Fürsten haben noch Mitgefühl für die Bedürfnisse des Volks. Oesterreichs großer Monarch hat die Nothwendigkeit und Nothwendigkeit einer freien katholischen Universität so sehr eingesehen, daß er bereits vor mehreren Jahren den österreichischen Bischöfen es anheim

stellte und zugesagt hat, sie dürften im Kaiserstaate, wo sie wollten, eine solche freie Universität gründen. Auch in Preußen wäre die Errichtung keineswegs eine Unmöglichkeit. Der erste deutsche Fürst, der die Kirche frei gegeben hat, war König Friedrich Wilhelm IV. Gleiches kann wieder kommen: ein Lichtstrahl der Gnade und ein rechter Mann an der Spitze des Ministeriums — und wir gründen in Preußen die katholische Universität. — Und auch Bayern kann uns eine Stätte bieten. Der junge König ist ein frommer Herr und die Frömmigkeit ist zu allen Dingen nützlich; er ist ein frommer Herr und wenn er fromm ist, ist er auch ehrerbietig gegen den heiligen Vater in Rom, der auch sein Vater ist, wie er mein, wie er unser Aller Vater ist. Und hat ihm Gott nicht eine Mutter gegeben, die ihn so fromm erzogen hat? Hat nicht schon ein Herzog Wilhelm V., ein Herzog Albrecht eine katholische Universität errichtet — die freie katholische Universität von Ingolstadt, das Bollwerk des katholischen Deutschlands? Ich glaube, das wäre die ächt bayerische Politik, wenn Bayern wollte sein der Schutzherr der katholischen Kirche, und wenn es beweisen wollte, wie Katholiken und Protestanten in ungestörter Freiheit zusammen wohnen (!). König Ludwig I. wußte, was Bayerns Beruf sei, er hat 1837 die Freiheit der deutschen Kirche gerettet, indem er erlaubte, ein freies muthiges Wort zu sprechen zur Vertheidigung der gerechten Sache des Erzbischofs von Köln Clemens August. Bayern war immer groß, wenn es katholische Politik trieb“. Redner bringt zum Schluß ein Hoch auf den Papst aus.

In der dritten geschlossenen Versammlung am Mittwoch, den 14. Sept. trat zuerst der Missionsvikar Müller aus Berlin auf, um über das Missionswesen dort zu berichten. — „Gestern vor 14 Tagen waren in Wittenberg, dem nur zu schmerzlich bekannten Orte Sachsens, 22 Missionspriester versammelt, um über die Verhältnisse der Katholiken in der Diaspora zu verhandeln und sich gegenseitig klar zu werden, wie auf dem Bonifazius-Gebiete bei der damaligen Zeitlage gemeinsam fortgegangen werden soll.“ Er empfiehlt die Lage der Katholiken im Norden und die Brüder dort dem Gebet der Versammlung. — Domkapitular Dr. Bieling aus Paderborn will den Bonifaziusverein auch in Bayern ausgebreitet wissen. Der Verein soll in allen Diöcesen Bayerns ausgedehnt werden, wie das bereits in Preußen, in Oesterreich, in der oberrheinischen Kirchenprovinz der Fall ist. Schon hat der Verein 82 Missionen gegrün-

det und unterhält 212 Stellen. „Ich will Sie nur hinweisen auf Schleswig-Holstein, ein Arbeitsfeld, das uns Jahre lang verschlossen gewesen und uns jetzt erst geöffnet ist.“ — Domdekan Dr. Göß bemerkt: In Bayern besteht ein großartiger Missionsverein, der Ludwigs-Missions-Verein, der jedes Jahr wenigstens 100.000 fl. für Missionen aufwendet. Auch haben die bayerischen Bischöfe in Bamberg beschlossen, künftig dem Bonifaziusverein eine kräftige Unterstützung zuzuwenden und einen Theil der Missionsgelder der nordischen Diaspora zukommen lassen zu wollen. — Frhr. von Stillsfried aus Salzburg: Bisher geschah schon Manches in Bayern für den Bonifaziusverein und mehr wird noch geschehen. Man solle vor allem ein Vater unser beten mit dem Zusatz: „Heiliger Bonifazius, bitte für uns!“ — die erst beten, werden später auch geben. — Assessor von Overkang aus München spricht über die Geschichte des Ludwig-Missions-Vereins, der an die Stelle des Kaverius-Vereins getreten ist. Dieser Lyoner-Verein war ein Verein für überseeische Mission und nicht für Frankreich. So auch der Ludwigs-Verein, der ebenfalls gegründet war für die Deutschen in Amerika und für die überseeischen Missionen und nicht zunächst, um den Mängeln in Deutschland abzuhelpen. Und doch hat der Ludwigs-Verein jedes Jahr auch 8000 bis 20.000 fl. für deutsche Missionszwecke aufgewendet. Dennoch reicht es nicht an das, was die protestantischen Vereine (Bibel-, Gustav-Adolf-Verein etc.) jährlich zur Verfügung haben. Das katholische Missionsvereinswesen bedarf übrigens einer durchgreifenden Reorganisation. Das Hauptcentrum soll in Rom sein, und nicht in Paris und nicht in Lyon. — Müller fügt noch bei, daß Bayern Vieles für den Norden gethan habe. Dr. Heinrich ist gegen die Centralisation in Rom, aber dafür, daß der Bonifaziusverein unbedingt in Bayern zu empfehlen sei. Ein Beschluß wird nicht gefaßt. Thissen zeigt an, daß über die Pariser Missionen durch Abbé Braun ein Bericht eingelaufen sei. Damit hat die Sektion für Mission ihre Thätigkeit beschlossen.

Dr. Göß beantragt ein dreifaches Hoch auf den Erzbischof von Freiburg, das donnernd ausgebracht wird. Ein Telegramm bringt die Nachricht davon nach Freiburg. Nach einigen andern geringeren Mittheilungen erklärt der Präsident Phillips seine Aufgabe als beendet.

Der Vorsitzende der Sektion für christliche Charitas, Frhr. von Schorlämmer, empfiehlt den Antrag für dienstlosgewordene Dienstboten

Anstalten zu errichten, der angenommen wird. Adams leiht den Casino-Gesellschaften nochmals sein beredtes Wort. Der Antrag, Spar- und Darlehnskassen einzurichten, wird angenommen. Heinrich empfiehlt abermals die „Marianischen Congregationen,“ wie das schon sehr oft auf andern Generalversammlungen geschehen ist. Der Antrag auf Empfehlung des „Apostolats des Gebets“ wird angenommen. Adams referirt über die Beschlüsse der Sektion für Formalien. Der Pahl'sche Antrag, um Ermäßigung der Fahrtenpreise auf den Eisenbahnen für die Mitglieder des Katholiken-Congresses zu bitten, wird angenommen. Mousfang und Phillips werden beauftragt, an den Erzbischof von Freiburg eine Adresse zu richten.

Der erste Vicepräsident Graf Thun eröffnete die Abendversammlung damit, daß er zwei eben angekommene Telegramme von den in Sitten versammelten Schweizer Katholiken und von dem Erzbischof in Freiburg mittheilte. Ersteres lautet: „Gelobt sei Jesus Christus! Bruderkuß von den in Sitten versammelten Schweizer-Katholiken. Wenn auch Berg und Thal uns trennen, sind wir doch mit euch vereinigt in dem Rufe: Es lebe Pius IX.“ — letzteres: „Se. Erzbischöfliche Excellenz zollen der Katholiken-Generalversammlung den gerührtesten Dank für die Anerkennung Oberhirtlicher Pflichterfüllung.“ Später langte auch von dem Cardinal Antonelli in Rom ein Telegramm an mit den Worten: „Ich habe mich beeilt, dem heiligsten Vater die Gefühle zu unterbreiten, welche die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, die in Würzburg tagt, ihm ausgedrückt hat. Se. Heiligkeit haben die Gefühle mit Wohlwollen angenommen und überschicken der Generalversammlung ihren apostolischen Segen.“ Darauf brach ein wahrer Sturm der Begeisterung los, daß der Schranken-saal unter dem Donner tausendstimmiger Hoch's erzitterte. Darauf folgten die Ansprachen.

Migr. Kolping aus Köln sprach ein kräftiges Wort für seine 400 Gesellenvereine, die Deutschland wie ein Netz umspannen. Auf ihn folgte der Glockengießer-Geselle Klaus von Heidingsfeld, der den wärmsten, herzlichsten Dank der Versammlung im Namen von 100,000 Mitgliedern des länderumspannenden Gesellenbundes brachte. Aus Ungarn waren zwei Deputierte angelangt, Dr. Rubinszky, Domherr von Kalocsa und Regens im erzbischöflichen Seminar daselbst, und der Advokat-Anwalt von Majer. Ersterer berichtete über den Ladislaus-Verein, der 30,000 Mitglieder in Ungarn hat und den dreifachen Zweck: erstens den heiligen

Vater durch milde Beiträge zu unterstützen, und hiemit die kindliche Liebe zu dem apostolischen Stuhl zu beweisen; zweitens die Angelegenheiten der christkatholischen Religion im Auslande zu befördern, namentlich die armen Katholiken in der Moldau und Walachei zu unterstützen; drittens die bedürftigen Kirchen im Lande selbst zu unterstützen und die Anstalten der Wohlthätigkeit zu befördern. Die stattliche Gestalt des Hrn. v. Majer, seine imponirende Haltung, das Männliche, Ritterliche und Noble im ganzen Auftreten, dazu die magyharische Tracht nimmt die ganze große Versammlung sofort für den Redner ein; er wird mit Bravo und Beifallklatschen empfangen. In gleicher Weise hat er vor zwei Wochen die Belgier in Mechelen eingenommen. Seine Rede war ein Meisterstück, eine Menge von blitzenden Gedanken, von überraschenden Anschauungen. Er begrüßt die Versammlung im Namen der Katholiken Ungarns. „Alle Katholiken der ganzen Welt sind Liebe einander schuldig. Das deutsche Volk hat mein theures Vaterland in die glorreichen Hallen der christlichen Civilisation eingeführt. Es waren deutsche Priester, die gegen das Ende des 9. Jahrhunderts das Evangelium Christi dem ungarischen Volke verkündet haben. Es war eine edle bayerische Prinzessin, Gisela, Gemahlin des heiligen Stephan, des Begründers von Ungarn, die durch ihr Beispiel und ihren segensreichen Einfluß die wilden Abkömmlinge der Hunnen, die Löwen des Orients, gezähmt und in den Schooß der Kirche geführt hat. Der deutsche Genius hat gleich an der Wiege Ungarns wohlthätig gewirkt, er hat das Verdienst, daß Ungarn seine Mission erfüllen konnte. Gott der Allmächtige möge Ihnen dieses Licht zurückgeben. Die Aufgabe Ungarns in der Gegenwart besteht darin, mit dem Delzweig in der Hand das Christenthum in dem Orient zu verbreiten. Ungarn steht gegenwärtig am Scheidewege seiner Existenz: Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage. Das Nationalitäts-Princip ist das zerstörende Element meines Vaterlandes. Was ist das beste Gegengewicht gegen die unberechtigten Nationalitäts-Leidenschaften? das katholische Christenthum. Es lebe hoch die deutsche Nation und eine der ehrwürdigsten in ihr, die Nation der Bayern — dieser herrliche Heerd einer uralten Civilisation, dieses Bayern, das, nachdem es uns eine heilige Königin Gisela als das prachtvollste Geschenk gegeben hat, auch in der neuesten Zeit die reinste Perle seines Landes für die ruhmvolle Krone Oesterreichs und damit auch Ungarns geschenkt hat: ich meine Ihre Majestät die Kai-

serin von Oesterreich und Ungarn, und die wir als guten Engel, als die Mutter des getreuen ungarischen Volks betrachten und auf's Tieffte verehren." (Enthusiastischer Beifall.) -- Nach dieser begeisterten Rede gab der Vicepräsident Adams den Gefühlen der Versammlung Ausdruck, indem er eben so begeisterte Worte des Dankes aussprach und ein dreifaches Hoch auf Ungarn ausbrachte. Darauf stieg von Majer auf die Tribüne und umarmte Adams.

Nach dieser öffentlichen Verbrüderungsscene ergriff der Student Anschütz aus München das Wort und sprach über die sieben katholischen Studentenverbindungen in München, Berlin, Bonn, Breslau, Münster, Innsbruck und Tübingen, von deren Entstehung, deren Bestrebungen und weiteren Ausbreitung. Der Kaufmann Pötter aus Köln berichtete über eine Congregation junger Kaufleute daselbst, die sich verpflichtet haben, jeden Sonntag eine Predigt anzuhören und alle sechs Wochen zum Tische des Herrn zu gehen, die im Uebrigen gesellige Unterhaltung pflegen und sogar ein kleines Theater haben. Advokat-Anwalt Vogens aus Aachen schilderte die schrecklichen Zustände in Belgien, wo es eine Vereinigung giebt unter den Namen der Solidaires, die mit furchtbaren Eiden sich verpflichten, niemals einen Priester an sich herankommen zu lassen, und legte das Hauptgewicht auf die katholische Frömmigkeit und die christliche Liebesthat. Der Fabrikbesitzer von Brentano aus Augsburg brachte Grüße und Segenswünsche von den Bischöfen von Augsburg und Speier und sprach als Abgeordneter des Vinzentiusvereins in Augsburg, der 200 Mitglieder zähle. „Der endliche Sieg wird, muß unser sein. Aber wie? Wer kann das sagen. Vielleicht müssen wir durch Ströme Blutes. Das ist ein ernstes und wohl zu bedenkendes Wort, wir bedürfen der Kräftigung, um auszuhalten bis an's Ende.“ — Professor Dr. Haffner aus Mainz machte den Schluß. Er machte zum Gegenstand seiner Rede nicht die Wahrheit, sondern die Lüge. Er wolle eine Classification der Lügen, die in allen Zeiten und von allen Seiten gegen die katholische Kirche vorgebracht worden, in acht wissenschaftlicher Weise versuchen. Wie die Naturwissenschaft die Gebirge der Erde in Urgebirge, in sekundäre Bildungen und in tertiäre eitheile, so wolle er es ähnlich mit der Classification der Lügen machen. „Das Urgebirge, der Granit, der Basalt, das sind die Lügen, die das Feuer der Reformation erzeugt hat, die Lügen, die damals entstanden sind, als es galt, einen Riß zu thun in die

bisher ungespaltene Christenheit des Abendlandes (sic!). Die zweite Schicht der Lügen aber, d. i. die sekundäre, meine Herren, das sind die Lügen, die entstanden sind in den Zeiten der Aufklärung. Nicht das Feuer hat sie erzeugt, so kernig und kräftig sind sie nicht. Sie sind Neptunischen Ursprungs, das Wasser der Aufklärung, das Wasser des Nationalismus hat sie geschaffen! (Man sieht, Hr. Haffner ist Vulkanist!) Wir kommen zur dritten Schicht, und das ist die moderne Lüge, das alluvium und diluvium, die tertiäre Bildung, wofern meine geognostischen Kenntnisse mich nicht trügen. Meine Herren! der hervorragende Charakter des Alluviums ist das Schmutzige; es ist über die Massen schmutzig (Bravo). Schmutzig ist das Lieblingsthema der modernen Lügen: Unsitlichkeit des Clerus, irgend Verdächtiges. — etwas aus einem Kloster oder was man sonst dergleichen finden und erdichten kann (!), das ist der Hauptgegenstand der modernen Lügen . . . Selbst als die germanischen Völker herrschten in Europa, ruhte die Lüge nicht, aber die Männer der Scholastik haben geistige Burgen gebaut gegen die Lüge. Der Sturm der Reformation brach herein, und die Lüge erhob sich mit neuer Macht. Aber sehen Sie hin, meine Herren, es wird Ihnen die Gestalt des gewaltigen Bellarmin begegnen, der wie ein Hammer die falschen Principien der Reformation zertrümmert, und ein Baronius, welcher der Geschichtsfälschung der Reformation (sic!) entgegentritt.“

Wir kommen zu den Verhandlungen des vierten und letzten Tages. Der Ort der nächstjährigen Generalversammlung wird bestimmt; Trier ist vorgeschlagen. Prof. Dr. Marg von Trier ladet im Namen dieser Stadt und ihrer Bürgerschaft auf das Wärmste ein. „Gehen Sie nach Trier, einst die Residenz römischer Kaiser, das zweite Rom, dem Sitz der Erzbischöfe und Kurfürsten, dem ältesten Sitz des Christenthums diesseits der Alpen, wo Athanasius, Paulus von Konstantinopel Zuflucht fanden, wo Hieronymus weilte, wo ein Ereigniß die Bekehrung des heiligen Augustinus in Mailand herbeiführte, wo Päpste und Kaiser oft einkehrten u. s. w. Kaplan Niedermayer aus Frankfurt bittet die Versammlung, doch Trier einstimmig zu wählen, schon deshalb, damit die Franzosen und Belgier dort recht zahlreich erscheinen können; denn ihnen thue es sehr Noth, vom katholischen Leben Deutschlands mehr Einsicht zu nehmen. „Vor zwei Jahren haben wir von Aachen aus eine feindliche Invasion nach Belgien gemacht und glänzende Eroberungen zurückgebracht; der Mechelner Congreß

ist ein Kind der deutschen Generalversammlungen. Meine Herren! die Franzosen sprechen gerne von einer Eroberung der Rheinlande; lassen Sie uns nächstes Jahr recht zahlreich nach Trier kommen und von dieser vorgeschobenen Stadt unserer deutschen Rheinlande aus eine friedliche katholische Invasion nach Frankreich machen und auch von dort mit reichen Eroberungen zurückkehren!" — Der Präsident v. Moy: „Ich ersuche Sie eventuell Innsbruck zu nehmen, um die hart und schwer bekümmerten Tyroler, die wegen ihres Glaubens, dieses Nationalgutes, so sehr besorgt sind, zu ermuntern und aufzurichten.“ Innsbruck wurde einstimmig als zweiter Ort angenommen. Adams verliest die Adresse an den Mechelner Congress, in welcher der Passus vorkommt: „In den gewaltigen Kämpfen, welchen die Katholiken aller Länder gegenüber stehen, thut Einigkeit über Alles noth. Alles, was der Unglaube seit drei Jahrhunderten bewirkt, war die Folge der Spaltung und Entfremdung, die er zwischen den katholischen Nationen hervorgebracht.“ Eine Adresse an den Erzbischof von Freiburg wird beschlossen. Prof. Hettinger verliest die lateinisch abgefaßte Adresse an den Ladislaus-Verein in Ungarn und einen Rechenschaftsbericht über den Damenverein zur unbefleckten Empfängniß Mariä in Wien, der für den Papst betet und arbeitet. — Dann werden die Resolutionen verlesen, die wir abgekürzt geben. Die Versammlung

- 1) ermahnt die Katholiken Deutschlands, in ihrer Liebe zum heiligen Vater nicht zu erkalten und weitere Opfer zu bringen;
- 2) wünscht, daß die politische Befreiung der Bewohner der nordalbingischen Herzogthümer mit einer religiösen Befreiung der dortigen Katholiken verbunden sein werde;
- 3) beklagt aufs Tiefste den badischen Schulstreit und erinnert, daß jeder Schlag gegen die Altäre die Grundlagen der Throne erschüttert;
- 4) spricht den heldenmüthigen Grafen von Schmieding-Kerschenbrock, weil sie getreu den ausdrücklichen Vorschriften der katholischen Kirche das Duell und die Theilnahme an demselben im Princip verwerfen, ihre vollste Anerkennung aus;
- 5) drückt ihren Schmerz aus über die schändliche Behandlung der Orden in Baden, Württemberg und Hessen.

Sämmtliche Resolutionen wurden mit donnerndem Beifall angenommen. Ende der Sitzung 10½ Uhr.

Die öffentliche Sitzung beginnt an diesem Tage um 11 Uhr; derselben wohnt auch der Bischof von Würzburg an. Die Gallerien sind so dicht mit Damen besetzt, daß weiter kein Platz mehr ist. Domkapitular Bieling aus Paderborn legt einen Rechenschaftsbericht über die Thätigkeit des Bonifaziusvereins, besonders in Norddeutschland, ab. Die Laien haben an sehr vielen Orten Außerordentliches geleistet; aber auch die Geistlichen sind nicht zurückgeblieben. Auf die Details können wir hier nicht eingehen. Der Verein wächst fortwährend und seine Thätigkeit ist über ganz Deutschland ausgedehnt, von den Alpen bis an die Nordsee, bis nach Glückstadt und Friedrichstadt, vom Rhein bis zur Weichsel, muß sich aber noch viel weiter ausdehnen. Von den 212 Stationen, die der Verein unterhält, ist keine fundirt. Außerdem unterhält der Bonifaziusverein dormalen 117 Schulen. Redner erwähnt zuletzt, daß Würzburg zur Zeit Karl des Großen Missionsdienste an Paderborn gethan habe. — Der bekannte Zeitungs-Redakteur Dr. Zander aus München wird mit Acclamation empfangen. Er will ein paar Worte über die katholische Presse sagen. „Es steht noch schlimm um unsere Presse, aber es ist ein Fortschritt zu bemerken. Im Jahre 1837 gab ich ein kleines Blättchen heraus hier in Würzburg, es war das einzige, ich hatte keine Sekundanten; jetzt haben wir an vielen Orten solche Blätter. So in Berlin, in Köln, in Baden &c. Redner giebt eine Ueberschau über die katholische Presse. Am Schlimmsten und vielleicht am Verwahrloseten ist es mit der katholischen Presse in Oesterreich bestellt. Die Wiener Blätter, von Juden redigirt, sind meist sehr feindselig gegen die Kirche; wer ist Schuld daran? die Katholiken selbst, denn sie zahlen und lesen die Blätter. Wir sind verantwortlich.“ Die Rede ist mit dem heitersten Humor gemischt und wird wiederholt von rauschendem Beifall unterbrochen. Redner macht Vorschläge zur Hebung der katholischen Presse: man solle die schlechten Blätter aus den katholischen Häusern verbannen und den Redakteuren fleißig Korrespondenzen schicken; man solle auch von den katholischen Blättern nicht zu viel verlangen und sich selbst anklagen, wenn es noch nicht nach Wunsch geht. Zum Schlusse schwingt er noch die Gabel gegen die Augsburger Allg. Zeitung wegen ihrer Perfidie und ihrer „unparteiischen“ Parteilichkeit gegen die Katholiken.

Dekan Dr. Schwarz aus Rottenburg spricht über die Einführung des Vereins zur Tilgung der päpstlichen Anlehen. Die Schuld des Papstes (100 Millionen Franken) ist eine Schuld der ganzen katholischen Kirche, eine Schuld aller christlichen Nationen. In der Diocese Rottenburg ist in der Frist von wenigen Monaten ein solcher Verein gegründet worden, der über ein Kapital von 10,000 Francs verfügen kann; was in Rottenburg möglich, ist in andern Diocesen noch weit mehr möglich. Redner bittet die Versammlung, nach der Rückkehr in die Heimath für die Sache zu wirken; bald werden wir dem heiligen Vater sein Vermögen nach Millionen berechnen können. Der Vorschlag erregt großen Beifall. — Arthur Dillon Purcell, katholischer Pfarrer der Deutschen in London, tritt auf; obwohl Engländer, spricht er doch ein fehlerloses Deutsch. Er bringt Grüße von den Katholiken Englands und spricht für die armen Deutschen in London; dankt für die empfangenen Wohlthaten, besonders für das, was König Ludwig I. von Bayern und der König von Sachsen gethan haben, gedenkt daneben der großen Verdienste des Fürsten Karl von Löwenstein Heubach, und bittet dann um fernere Hülfe durch den Josephsverein. „Die Kirche Englands macht große Fortschritte; Newman bekam für die Apologia 250,000 fl. Honorar, so sehr wurde sie verbreitet.“ — Der Präsident übernimmt es, dem um die Sache der katholischen Kirche in England so hoch verdienten Dr. Newman in einem Briefe die Sympathien der Versammlung auszusprechen. — Redakteur Schüren aus Aachen spricht in einem klaren und begeisterten Vortrage vom deutschen Handwerkerbund und seiner Organisation in Deutschland. Der Zweck dieses Bundes sei theoretische Feststellung eines positiven Handwerkerrechtes und dann „staatliche Anerkennung dieses Handwerkerrechtes“. Er bittet dringend um Beförderung von Ortsverbrüderungen, besonders in Deutschland. — Falk von Mainz: „Die Presse achte ich hoch, aber das lebendige Wort ist noch mächtiger, darum bilden Sie Vereine in ganz Deutschland und besonders Vereine der katholischen Fröhlichkeit, Casino's, Lesevereine u.“ Er wendet sich besonders an die anwesenden Frauen und Jungfrauen: „Sie waren die schönste Bierre der Versammlung. Mütter! erzieht eure Kinder in katholischer Frömmigkeit; Ehefrauen! wirkt auf die Männer ein, die so leicht dem Unglauben verfallen; Jungfrauen! rettet eure Brüder. Begleiten Sie unsere Bestrebungen mit Ihrem Gebete, und wenn die hiesigen Männer unentschlossen

sind, ein Casino zu errichten, mögen Sie nicht aufhören dieselben zu drängen, daß hier bald ein kathol. geselliger Verein gegründet werde, in welchem man katholisch tanzen und gut katholisch lustig sein kann.“ — Nach dem Mezgermeister trat der Prof. Dr. Hergenröther aus Würzburg auf und hielt eine Lobrede auf die Kirche. „Die Kirche ist eine neue Welt, ein mystischer Kosmos, die Geheimnisse der Ewigkeit verkündend, unermesslich reich und nimmer zu ergründen; die Kirche ist ein wohlgeordnetes Heer, ist der Leib Jesu Christi. Diese Versammlung ist ein Abbild des Ganzen in großartiger Mannichfaltigkeit, in herrlicher Einheit. Wir haben uns in diesen Tagen die Leiden und Bedürfnisse der Kirche vergegenwärtigt; wir Bayern werden uns Manches aneignen von dem Guten, das wir vernommen; wir wollen in Bayern voranschreiten in politischen und religiösen Dingen unter dem Schutze unsers frommen Herrschers.“ Redner spricht dann vom Papstthum und seinen Feinden in der Gegenwart. „Rom, dieses consequente Rom, das lieber Alles opfert als ein einziges Princip, dieses Rom, welches die unermessliche Tragweite, die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Principien, wie sie aus ihrem universellen Charakter hervorgeht, mehr würdigt als irgend eine Macht in der Welt, Rom wird nicht mit dem neuen Kaubstaate sich vereinbaren, weil zwischen Christus und Belial keine Gemeinschaft denkbar ist. Schon beginnt das Gericht.“ Der Redner zeichnet mit ernsten Zügen das Elend Italiens und die Gottlosigkeit der Feinde des Papstes. „Beharren wir in unsern Gebeten, in unsern Liebeswerken.“ — Stadtpfarrer Thissen von Frankfurt faßt noch die Resultate des Congresses zusammen und mahnt, daß jezt Jeder, wenn er heimgekehrt ist, an seinem Posten das Seinige thue und das Beschlossene realisire. „Das Lösungswort dieser Tage war „Kampf“. Aber kämpfen wir nicht mit Erbitterung, kämpfen wir mit Liebe! Arbeit ist Kampf, Erholung ist eine Art Kampf, wissenschaftliches Streben ist Kampf. Das Christenthum ist Kampf, ist unter Kämpfen entstanden. Wer mit Christus ist, muß streiten. Auch die Gegner der Religion kennen den Kampf, kämpfen unermüdlich für ihr böses Princip, jezt in unsern Tagen kämpfen sie mit besonderer Erbitterung, weil sie uns fürchten. Sie kämpfen gegen die Kirche, weil sie das Prachtgewand Christi ist; sie kämpfen gegen Christus, weil er ihr Gott ist und Ansprüche auf sie macht. Die Lüge ist der Hebel, den die Gegner ansehen; die Gerechtigkeit wollen sie vernichten. Gründen wir das Fundament der Wahrheit und Gerechtigkeit in unserm In-

uern u. s. w.“ — Adams verliest die Beschlüsse der 16. Generalversammlung, die bereits durch die Sektionsberichte bekannt sind. Die fünf Resolutionen werden abermals vorgelesen und von der Versammlung mit lautester Acclamation gut geheissen. Präsident v. Moy spricht zuletzt den Dank aus dem Hrn. Bischofe, den kgl. Behörden der Stadt, der städtischen Behörde, die für Alles gesorgt habe und dem Lokalkomitee. Er dankt für die Nachsicht und die Unterstützung, die ihm selbst zu Theil geworden. „Verbreiten Sie weiter die Worte der Liebe, vergessen Sie die Worte des Bornes, die hier gesprochen worden.“ Zum Schlusse sprach noch der Bischof einige Worte und ertheilte der Versammlung den bischöflichen Segen, den die Versammelten auf den Knien entgegennahmen. Der Präsident: Und nun, meine Herren! eine katholische Versammlung kann nicht auseinander gehen, ohne den heiligen Vater ein dreimaliges Hoch zu bringen: Unser heiliger Vater der Papst Pius IX. lebe hoch!“ Die Versammlung stimmt begeistert ein. Schluß der Sitzung um 2 Uhr.

Bei dem großen Festmahl im Sitzungssaale Nachmittags 4 Uhr, an welchem 250 Gäste Theil nahmen, wurde eine Anzahl officieller Toaste in beredtester Sprache und mit stark katholischer Betonung ausgebracht: zuerst auf den Papst von dem ersten Präsidenten Fehrn. v. Moy, dann auf den König Ludwig II. vom Grafen Thun, auf den anwesenden Bischof, der sodann einige Worte erwiderte, von Adams, auf den I. Präsidenten von Dr. Göß, auf die Stadt Würzburg von Stadtpfarrer Thissen, und auf den Vorort Frankfurt von Dr. Heinrich. In der heitersten Stimmung blieb man bis 8 Uhr beisammen und trennte sich mit den Worten: „Auf ein fröhliches Wiedersehen über's Jahr in Trier!“

Wenn wir in dem Vorstehenden so genau und ausführlich über die 16. Generalversammlung der katholischen Vereine referirt haben, so liegt der Grund nicht bloß und nicht vornehmlich darin, daß sie als in unserer nächsten Nähe abgehalten unsere Aufmerksamkeit in einem besondern Maße auf sich zog, sondern vielmehr und hauptsächlich darin, daß nach unserer Ansicht gerade in den Verhandlungen dieser Versammlung selbst ein bedeutendes Stück Charakteristik der römischen Bestrebungen der Gegenwart uns entgegentritt. Man braucht eigentlich neben diesen Referaten nicht besonders zu charakterisiren, der aufmerksame und gründliche Leser wird die Züge

zur Charakteristik des Romanismus aus dem Erzählten selbst bewerkstelligen können. Wir haben uns daher auch bemüht, möglichst genau und authentisch zu referiren und wo nach dem Urtheil Mehrerer beim Anhören der Reden und Ansprachen heftigere und beleidigendere Ausdrücke gegen Andersglaubende vorkamen, da haben wir die milderen und gemäßigteren Ausdrücke des authentischen Berichts uns angeeignet. Wir haben ferner den Persönlichkeiten und der mitunter wahrhaft ausgezeichneten Form der Ansprachen alle Ehre angedeihen lassen und sie nach dem ersten unmittelbaren Eindruck, den sie im Allgemeinen gemacht haben, wiedergegeben. Wir haben dieses absichtlich und ohne das geringste Widerstreben von unserer Seite gethan, denn nach unserer Meinung wäre es ein Zeichen der Schwäche und kindischer Gereiztheit, das Gute und Vortreffliche auch an dem Gegner nicht anerkennen zu wollen, und wo wir einer so imponirenden Macht, wie der römische Katholicismus in unsern Tagen offenbar ist, gegenüberstehen, wäre es unweise und unwürdig zugleich, wenn wir an formellen und untergeordneten Punkten kleinlich mäkeln wollten. Wir gestehen es offen, die Generalversammlung der katholischen Vereine in Würzburg hat einen ungleich großartigen und praktischeren Eindruck auf uns gemacht, als der sogenannte Kirchentag der bald darauf in Altenburg versammelt war. Die Bedeutsamkeit der katholischen Vereine, ihrer Wirksamkeit und Ausdehnung in unserer Zeit ist einmal nicht abzuleugnen, und wir möchten die ganze protestantische Welt nur einmal recht gründlich darauf aufmerksam machen.

Wenn wir dennoch einige charakterisirende Züge hinzuzufügen uns erlauben, so versteht es sich von selbst, daß wir die zahllosen Angriffe und Verdächtigungen gegen den Protestantismus und insbesondere gegen unsere lutherische Kirche, mit denen die Verhandlungen angefüllt sind, im Einzelnen zu widerlegen uns nicht bemühen wollen, es auch nicht der Mühe werth halten. Sind es doch, soweit sie nicht gegen den Abfall unserer Zeit von allem positiven Glauben überhaupt gerichtet sind, lauter leere und nichtige Anklagen, von jener Seite oft erhoben und eben so oft widerlegt, leere Behauptungen, die, sobald sie im Lichte des Evangeliums geprüft werden, auf der Stelle in ihr Nichts zerfließen. Als während der Versammlungen in Würzburg die Augsburg. Allg. Zeitung die Bemerkung brachte, die Verhandlungen zeigten eine gereizte und gehässige Sprache gegen Andersglaubende, antwortete der Präsident v. Moy einfach: das sei nicht wahr — die gedruckten Verhandlungen selbst enthalten die beste Widerle-

gung des Herrn v. Moq. Oder sind die fortwährenden Verdächtigungen der deutschen Reformation, der auch die römisch-katholische Kirche so Vieles zu verdanken hat, keine Gehässigkeiten? Ist es nicht kindliche Verblendung oder Herzensverhärtung, alle Wissenschaft außer der römischen Kirche als „scheinbare“ und „falsche“ Wissenschaft zu bezeichnen? Ist es nicht im höchsten Grade gehässig, alle positiven, gläubigen Protestanten, die ganze evangelische Kirche mit den Apostaten des Glaubens, mit den Antichristen in gleiche Verdammniß zu rechnen? Und wenn der Schwabe Haffner, dieser Sögling der Mainzer Polemik, von Lügen redet, „die das Feuer der Reformation erzeugt habe, Lügen, die damals entstanden seien, als es galt einen Riß zu thun in die bisher ungespaltene Christenheit des Abendlandes“ — welchen Namen soll man denn einem solchen Gebahren geben? Doch — nicht um zu widerlegen, heben wir dieses hervor; wir wissen, eine Widerlegung durch Gründe, eine Verbesserung aus Ueberzeugung ist dort, wo man bis zu einem solchen Maße der Selbstverblendung und des Hochmuths, der vermeintlichen Vollkommenheit und Unverbesserlichkeit vorgeschritten ist, unmöglich. Worauf es uns hier ankommt, ist, auf den Standpunkt des Romanismus in der Gegenwart, auf seine Tendenzen und die Mittel, welche er dabei in Bewegung setzt, hinzuweisen.

Ist dieß aggressive Auftreten des römischen Katholicismus in der Gegenwart ein Kennzeichen der Stärke oder der Schwäche, der innern Selbstgewißheit und Zuversicht oder der geheimen Ungewißheit und Furcht in Beziehung auf die Zukunft? Wenn man den zuversichtlichen Ton der Würzburger Redner hört, den Stolz der Missionen, mit denen sie nächstens namentlich den Norden Deutschlands, ja Europa und die Welt zu umziehen gedenkt, ansieht, wenn man die ungeheure Thätigkeit, die Aufopferungsfähigkeit, die Anstrengungen durch Einzelne und unzählige Genossenschaften und Vereine in's Auge faßt mit den Erfolgen, die für die nächste Zeit gewiß in Aussicht stehen, und bedenkt, wie alle Fäden dieses Netzes in Rom zusammenlaufen — so sollte man Ersteres glauben. Bedenkt man aber die gegenwärtige Lage des römischen Stuhls, wie dieser Pius IX., den man in Würzburg unzählige Male hat hochleben lassen, eigentlich nur lebt von der Gnade des zweiten Napoleon, wie dieser Vater ein Leben fristet in steter Todesgefahr unter seinen aufrührerischen Kindern, wie der ländergierige Nachbar ihm bereits zwei Drittheile seines irdischen Besizes geraubt hat und nur auf die Gelegenheit lauert, ihm auch den Rest zu nehmen, wie

sämmtliche Regierungs-Verhältnisse im heutigen Kirchenstaate, und namentlich die finanziellen, dermaßen daniederliegen und zerrüttet sind, daß der Papst nur nothdürftig durch das Almojen des Peterpfennigs von Seiten seiner Getreuen seine Regierung zu fristen vermag, fügt man hinzu die perpetuirliche Unsicherheit und die ganze bedrängnißvolle Lage des päpstlichen Regiments und die neue Angst und Bedrängniß vor der jüngst abgeschlossenen unheimlichen französisch-italienischen Convention — dann möchte man vielmehr jene frampfhafte Anstrengungen als den Ausdruck der großen innern Unsicherheit und Furcht vor den dunkeln Schatten der nächsten Zukunft ansehen. Wer sich einigermaßen auf die Sprache des Herzens versteht, der möchte selbst aus den tapfern, siegs- und ruhmvollen Reden der Versammlung hie und da die innere Besorgniß leise hervortönen hören, las könnte die äußere Macht und Herrlichkeit des römischen Stuhls wohl auch auf einmal zusammenbrechen, als könnte der überweltliche Strahlenglanz um das Haupt des heiligen Vaters auch einmal erbleichen und er, „der Hort aller Autorität und damit auch des Friedens und der Freiheit“, — „das untrügliche Organ der untrüglichen Wahrheit“, — einstens zu einem einfachen Bischof von Rom herabsteigen müssen.

Was übrigens als feststehendes Resultat aus diesen Verhandlungen hervorgeht, ist die Wahrnehmung, daß das Princip und der Standpunkt der römisch-katholischen Kirche unverändert der alte geblieben. Es ist, als hörte man die „heil. Väter zu Trient“ ihre Kanones und Conclusiones entwickeln und auf das praktische Gebiet des Lebens hinüberspielen und anwenden! Nur die äußern Formen und Ausdrücke sind etwas vorsichtiger und milder, angemessen der größern Weichheit der Neuzeit. Die *canones et decreta concilii Tridentini* sind unbedingt und unveränderlich auch heute der Standpunkt des Romanismus wie vor dreihundert Jahren. Dieselbe Abweisung der evangelischen Wahrheit, dieselbe Verdammung der Protestanten in allen ihren Abweichungen, dasselbe abgeschlossene und selbstgenügsame Beharren auf dem alten verderbten Grunde der mittelalterlichen Dogmenbildung und der eingerissenen Cultusverderbniß, damit die Einheit klar und die Scheidewand unverrückbar sei. Die Kirche, das ist natürlich nur die römische, eine andere giebt es nicht; alle andersglaubende Christen sind ohne Ausnahme Häretiker oder Schismatiker. „Die redlichen Protestanten — man hat sie losgerissen in einer schlimmen Zeit von dem Herzen ihrer heil. Mutter, der katholischen Kirche; sie suchen sie, sie haben Heimweh nach der

Mutter; wer hat es nicht?" — sagt Dr. Haffner aus Mainz. Die römische Kirche ist natürlich auch heute noch die alleinseligmachende, außer ihr kein Heil; die redlichen Christen anderer Bekenntnisse mögen etwa noch gerettet werden durch ihre Sehnsucht nach ihr, durch ihre innere Zugehörigkeit zu ihr. Der Papst zu Rom in der Kirche die höchste Spitze, der Mittelpunkt und Alles; „er ist nicht nur der Stellvertreter Christi, sondern auch der Repräsentant und, ich möchte sagen, das Symbol der Kirche in seiner ruhigen Majestät, in seiner majestätischen Armuth, in seiner gelassenen Standhaftigkeit, in seiner alle Ränke der Welt unter die Füße tretenden Geradheit und Einfalt, in seiner allumfassenden Liebe“ — sagt Herr von Moy. Alle schriftwidrigen kathol. Glaubensartikel: „vom Strome der Verdienste, der aus der Gemeinschaft der Heiligen durch die Kirche sich ergießt“, — von den heil. Patronen St. Ladislaus u., der Vertretung durch die Heiligen, von den Andachten zum heil. Herzen der Maria, vom Ablasswesen, von der römischen Messe u. s. w. — sie lehren natürlich in den Verhandlungen immer wieder; und dennoch darf man nach Herrn Haffner nicht sagen: „die Katholiken trieben Götzendienst in dem Cult ihrer Kirche, sie verkauften die Absolution für Geld, sie beteten die Heiligen an!“ Wir wissen wol, es giebt eine wissenschaftliche Scheidegrenze, aber in der Wirklichkeit des praktischen Lebens tritt sie zurück und nimmt es die römische Kirche auch nicht so genau. Uebrigens verwirft das Evangelium auch die Idee in der römischen Form. Und so ist denn das Princip und der Standpunkt, den der Romanismus auch heute noch einnimmt, gegen das Evangelium.

Die gesammte agitatorische Wirksamkeit der römischen Kirche und der Gegenwart hat offenbar eine bestimmte Tendenz. Ihre Absicht ist nicht bloß, wie es auch ausgesprochen wird, den heil. Vater in seinen Bedrängnissen zu trösten und zu unterstützen, sondern die ganze Bewegung ist ihrer Natur nach eine aggressive. Wie sie den Namen einer katholischen Kirche sich angemaakt hat und die Katholicität für sich allein in Anspruch nimmt, so betrachtet sie es auch als ihre Aufgabe, in der Welt die allein herrschende, wo nicht die allein geltende zu sein. Man glaubte schon die Zeit herbeikommen zu sehen, da Alles, was von der römischen Kirche sich getrennt, sich auflöse, um in ihren Schooß wieder zurückzukehren. Daher die verdoppelten Anstrengungen, um diese Zeit bald herbeizuführen, um diesen Zweck vollends zu erreichen. Daher die Vermehrung und Verstärkung

der Missionen in protestantischen Ländern, namentlich im Norden Deutschlands und im eröffneten Schleswig-Holstein; daher die Einwirkung auf die Presse, um eine gut katholische öffentliche Meinung zu schaffen, die Gründung von Orden und Sodalitäten, die Constituirung von Gesellenvereinen und Vereinen aller Art, ja selbst die Stiftung von rein katholischen Universitäten und die Beherrschung der Wissenschaft. Eine kleine Broschüre, welche die Rede Mousfangs commentirt, spricht in dieser Hinsicht das Vorhaben offen aus: „Es ist unsere große gemeinsame Aufgabe, jetzt und in der Zukunft, die Wissenschaft zu katholisiren.“ Selbst die rein geselligen Kreise will man organisiren und determiniren ganz im Sinne der römischen Kirche, die sogen. kathol. Casinos, unbekümmert darum, ob die welche, bisher mit einander in Frieden und gutem Vernehmen zusammengelebt haben, dadurch auseinander gerissen und gegen einander fanatisirt werden. Was Wunder! Alles muß dem Einen Zwecke dienen, daß die römische Kirche groß, mächtig und allgebietend werde, alle Thätigkeiten und Lebenskräfte auf dem Gebiete des socialen, künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens müssen hereingezogen werden in ihre Herrschaftsphäre: das ist die stark ausgeprägte Tendenz der römischen Kirche der Gegenwart.

Dazu setzt sie als wohlberessene Mittel in Bewegung die kathol. Vereine mit ihrer weitverzweigten Thätigkeit, mit den wechselnden jährlichen Generalversammlungen an den Metropolen ihrer Herrschaft und ihres Glanzes, mit dem Pomp ihrer Aufzüge und dem Aufgebot ihrer rhetorischen Kräfte und ihrer organisatorischen Talente. Es ist nicht zu leugnen, daß sie über eine reiche Fülle von Machtmitteln zu gebieten hat. Es ist eine merkwürdige Einheit in diesem kirchenpolitischen Bau des Romanismus, ein seltsames intensives Zusammenwirken auf einen Zweck. „Mögen sie vom Norden oder vom Süden kommen, sagt Prof. Hergenröther, von jenseits des Kanals oder vom Rhein, von der Schelde oder von der Donau, von der March oder Leitha, sie mögen kommen woher immer, sie finden überall ihre Brüder, sie werden als solche betrachtet, bilden eine Familie, ein Universum“, und, fügen wir hinzu, sie stehen wie Ein Mann auch für die schriftwidrigsten Traditionen der römischen Kirche ein. Wäre diese Kirche auf dem Grunde des Evangeliums erbaut, wahrlich, wir könnten ihr unsere Hochach-

1) Der deutsche Klerus und die Wissenschaft. Freiburg im Breisgau. 1864. S. 12.

tung nicht versagen. Sie hat eine merkwürdige Gabe, in alle Kreise des Lebens einzugehen, alle Kräfte in den Bereich ihrer Thätigkeit hineinzuziehen, alle Stände der Gesellschaft zu vereinigen. Es waren Männer fast aller Stände in Würzburg versammelt, Kleriker und Laien, Adelige und Bürger, Militärs, Kaufleute, Studenten und Handwerksgejellen; das Präsidium bestand aus einem Professor, einem Adelligen und einem Juristen; nicht die unbedeutendsten Redner waren einfache Handwerker. Blicken wir aber von der äußern Gestalt dieser Versammlungen hin auf den eigentlichen Kern ihrer Bestrebungen, auf die Motive ihres Wollens, so muß uns Vieles nicht bloß als Aeußerlichkeit und Phrase erscheinen, sondern sogar als unmännlich und verwerflich. Verwerflich ist diese hartnäckige Selbstverblendung gegen das Licht des Evangeliums und gegen die Wahrheit der Geschichte, diese Saat der Lieblosigkeit und Unduldsamkeit, die gegen Andersgläubige so reichlich ausgestreut wurde, diese hochmüthige Selbstgenügsamkeit, diese Disharmonie zwischen dem innern religiösen Glauben und Leben und dem äußern Zur Schau tragen eines römischen Katholicismus. Wir hörten mehrmals äußern, es hätten Manche an den Versammlungen Theil genommen, von denen man es am wenigsten erwarten sollte, solche, die in ihrem Herzen Nichts glaubten. Aber das ist eben jenseits das Eigenthümliche, daß dort Mancher ein schlechter ungläubiger Christ sein kann, und doch nichts desto weniger ein gut satanisirter Katholik.

Bei aller Aeußerlichkeit und Prosa, die bei solchen Versammlungen unvermeidlich sind, die aber den römischen Bestrebungen mehr als anderswo wesentlich und eigenthümlich sein mögen, ist dennoch der Eindruck auf das eigentliche Volk, auf die großen Massen nichts desto weniger ein großer und nachwirkender. Die Sinne der meisten Menschen sind nur auf das Aeußerliche gerichtet, sie sehen nur was vor Augen ist und sind nicht im Stande das Wesen zu prüfen. Und so zweifeln wir nicht, daß die Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit der katholischen Bevölkerung durch jene Verhandlungen bedeutend gewachsen ist, wie man auch bereits hie und da in nicht gerade angenehmer Weise gespürt haben will. Es ist leicht, den Zunder der Zwietracht in die zündbare Masse hineinzuworfen, schwerer aber pflegt es zu sein, den Brand wieder zu löschen. „Wer Wind säet, wird Sturm ernten!“ Haben die Herren, die so manches gehässige Borneßwort in die Versammlung hineinwarfen, auch das wohl bedacht? — Möchte unsere theure Kirche über der Gefahr, die ihr von dort droht, nicht ver-

gessen, auch vom Gegner zu lernen und bei allen Schmähungen und Verdächtigungen das Wort ihres Herrn recht zu Herzen nehmen: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen, und reden allerlei Uebels wider euch, so sie daran lügen.“

III. Literärisches.

1. Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt von Julius Köstlin, Dr. und Prof. der Theol. zu Breslau. Stuttgart 1863. 2 Bände.

Angezeigt von Pastor Mag. J. Lütkenß.

Sehr bald nach dem, seiner Zeit von uns angezeigten Werke von Harnack über „Luthers Theologie“¹⁾ ist uns eine zweite Bearbeitung desselben Gegenstandes in vorliegendem Werke von Köstlin geboten worden. Wir bedauern daher erst so spät auf dasselbe aufmerksam machen zu können, sind aber der gewissen Zuversicht, es dennoch nicht zu spät zu thun. Derartige Bücher brauchen gar nicht sogleich nach ihrem Erscheinen gelesen zu werden, um überhaupt das Lesen zu lohnen. Sie haben eine bleibende Bedeutung und bringen dem, der sich ihrem Studium hingiebt, jeder Zeit Genuß und reichen Gewinn.

Ueber das Verhältniß seines Werkes zu dem Harnackschen hat sich Köstlin in der Vorrede selbst bereits aussprechen können. Er äußert da die Hoffnung, daß „beide Schriften auf eine für die Sache selbst nur erspriessliche Weise neben einander treten“ werden. Wir aber müssen unsererseits diese Erwartung als eine völlig begründete und berechtigte bezeichnen. Jede dieser Darstellungen der Theologie Luthers hat eben ihre besonderen und eigenthümlichen Vorzüge. Harnack, welcher seine Forschung vor Allem auf den Mittelpunkt des Lutherschen Denkens, auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre gerichtet hat, dringt allerdings tiefer ein in den Gedankenzusammenhang des Lutherschen Systems und liefert in geist-

1) Vergl. Dorpater Zeitschrift 1863. S. 138 ff.

voller und äußerst scharfsinniger Art den Nachweis, wie die oft scheinbar diametral sich widersprechenden Aeußerungen Luthers doch sehr wohl in die Einheit einer umfassenden Grundanschauung harmonisch sich auflösen. Röstlin dagegen, dessen Werk erst im 4. Buche „Luthers Lehre in systematischem Zusammenhang“ fließt, läßt uns in den 3 vorhergehenden Büchern einen äußerst lehrreichen Blick in die geschichtliche Entwicklung der Theologie unsres Kirchenvaters thun. Diese zu umfassender Darstellung zu bringen ist die Hauptaufgabe, die er sich gestellt hat. Dabei war sein Streben das rein geschichtliche, nicht das apologetische oder dogmatische. Ueberall wird darum auch auf die geschichtlichen Anlässe der Weiterbildung Lutherscher Lehre gebührende Rücksicht genommen. Dadurch aber erweist sich als für die gesammte Lebenszeit Luthers geltend sein Wort vom Jahre 1520: *velim, nolim, cogor indies cruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exerceantibus*.

Im ersten Buche erörtert Röstlin die Lehre Luthers bis zum Ablassstreite. Auf seine gesammte persönliche Entwicklung von frühester Kindheit an wird vorher mit feinem Takte eingegangen. Auf die Universität und in das Kloster wird er begleitet; sein Umgang, seine Studien, sein inneres religiöses Leben: soweit für diesen Zeitraum die spärlichen Quellen fließen, wird uns davon berichtet. Allerdings besitzen wir in dem „Leben Luthers“ von Sürgens bereits eine sehr umfangreiche und verdienstliche Vorarbeit gerade für diesen Abschnitt der Lutherschen Entwicklung. Hier aber ist doch Alles viel lichtvoller und durchsichtiger. Der Stoff, der uns dort zum Theil undurchgearbeitet geboten wird, kommt hier zu kurzer und geschmackvoller Darstellung, ohne daß etwas von seinem wesentlichen Inhalte verloren ginge. — Mit dem 2. Abschnitte des ersten Buches wird darauf die Auseinandersetzung ausführlicher. Luther ist am 19. October 1512 zum Doctor der Theologie promovirt, seine älteste Arbeit, eine Erklärung der Psalmen gehört den Jahren 1513 und 14 an. Auf diese Arbeit, auf die ersten Predigten, endlich auch auf seine Briefe aus dieser Zeit geht Röstlin des Weiteren ein, um Luthers Anschauungen und Lehre bis zum Ablassstreit genauer zu erörtern. — Nun folgt im zweiten Buche: das große reformatorische Zeugniß von den 95 Thesen bis zum Wormser Reichstage. Nachdem zunächst auch auf diejenigen Erklärungen gegen den Ablass, welche den 95 Thesen schon vorangegangen waren, ein Rückblick geworfen ist, wird von dem Inhalte der Thesen und von den Zeugnissen gehandelt,

welche an diese unmittelbar sich angeschlossen. Sodann wird gezeigt, wie die Rechtfertigung der Thesen zur weitem Entfaltung seines Widerspruchs gegen die Ablasstheorie im Zusammenhange mit der ganzen Heilslehre geführt, wie es endlich zum offenen Bruch mit der Autorität der römischen Kirche gekommen und wie umfassend die evangelisch-reformatorischen Anschauungen Luthers in den Schriften bereits vor uns liegen, welche er nach diesem entscheidenden Bruche ausgehen ließ. Die wichtigste neue Wendung aber, welche jetzt für seine Erkenntniß und sein Zeugniß vom Heil eintrat, faßt Röstlin in Kürze so zusammen: „wie er das Heil in Christo durch den Glauben schon bisher im Gegensatz zu allem eigenen Verdienste des Menschen behauptet hatte, so behauptet er es dann auch im Gegensatz gegen ein äußeres, menschliches Kirchenthum und Priesterthum, an dessen Akte die Zuthheilung desselben gebunden und dessen Akte andererseits schon an und für sich, auch ohne Glauben, Heil für die Subjecte wirken sollten. Zu eben diesem Gegensatz gehört auch die Entschiedenheit, womit er jetzt das sogenannte formale Princip der Reformation oder die ausschließliche normative Autorität der heiligen Schrift aufstellte.“ — In dem nunmehr folgenden dritten Buche werden endlich die weiteren Fortschritte in's Auge gefaßt, welche Luthers Lehre „wie gegenüber dem Katholicismus, so namentlich gegenüber von Richtungen, welche auf dem Boden der Reformation sich erhoben haben“ gemacht hat. Die Bedeutung seines einsamen Lebens auf der Wartburg, das ihn ganz und gar auf das Studium der heil. Schrift warf, wird gebührend gewürdigt. Auf die Wichtigkeit der groben Verirrungen des reformatorischen Triebes seiner Zeit, die Luther von der Wartburg aus mit sichererem Blicke beurtheilen konnte, als wenn er mitten innerhalb derselben gestanden hätte, wird hingewiesen. Zugleich aber wird dargethan, wie Luther weder Rom gegenüber irgend eine seiner früheren Positionen zurückgenommen, noch durch die Schwärmer sich habe irre leiten lassen. Von Anfang an habe Luther begriffen, was überhaupt von jetzt an für eine neue große Aufgabe ihm oblag: „nun der Satan sieht, daß er uns zur Linken nicht täuben kann, wirft er sich auf die rechte Seite; vorher hat er uns allzu papistisch gemacht, nun will er uns allzu evangelisch machen“). Nach beiden Seiten hin wird darum im dritten Buche Luthers Lehrentwicklung weiter verfolgt. In dem ersten Hauptstück desselben wird „die weitere

1) Aus der Schrift „von beider Gestalt des Sacraments.“

Entfaltung des Gegensatzes gegen die römisch-katholische Lehre;" in dem zweiten Hauptstück sein „Gegensatz gegen den falsch evangelischen Geist" genau und eingehend in Betreff aller Hauptpunkte aufgewiesen. Das aber war ja ein Kampf, der Luther bis an sein Lebensende fast ununterbrochen in Spannung erhielt. Die geschichtliche Entwicklung seiner Theologie mußte darum mit diesem dritten Buche nothwendig zum Abschluß gelangen. Es folgt nur noch im vierten Buche, wie wir bereits bemerkten, eine hin und her allzugedrängte und eben deshalb skizzenhafte, namentlich im Vergleich zu Harnack's viel eingehenderen Darlegungen skizzenhafte Zusammenfassung der „Lehre Luthers im systematischen Zusammenhang."

Der Hauptwerth des Buches von Köstlin liegt, wie gesagt, in der eingehenden Würdigung der geschichtlichen Entwicklung von Luthers Theologie. Wer darum überhaupt Sinn hat für das Werden eines solchen Mannes, wie Luther einer war, der wird gerade von den drei ersten Büchern des Köstlin'schen Werkes sich besonders angezogen fühlen. Manches weitverbreitete Vorurtheil wird er freilich als unbegründet und historisch unrichtig müssen aufgeben lernen. Das aber wird natürlich den Dank für die Köstlin'sche Arbeit nicht vermindern, sondern erhöhen.

Eins der häufigst anzutreffenden Vorurtheile in Betreff der Theologie Luthers möchte wohl dies sein, daß Luther auch in den 95 Thesen von 1517 auf das alleinige Heil im Glauben an Christum mit Entschiedenheit hingewiesen habe. Sagt doch z. B. Guericke in seinem vielgelesenen „Handbuch der Kirchengeschichte" eben in Bezug auf jene Thesen: „hier waren von ihm öffentlich die rein evangelischen Grundsätze von Sündenvergebung in Jesu Christo, dem einigen Heil, von Buße und von Heiligung ausgesprochen u. s. w. 1)." Jene Behauptung stimmt aber sehr wenig mit der geschichtlichen Wahrheit. Köstlin hat den Nachweis geliefert, daß man cum grano salis mit vollem Rechte sagen darf: von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der Sündenvergebung in Jesu Christo, dem einigen Heil, ist in den Thesen gar nicht die Rede. Vielmehr gerade für die Satisfactionen und zu ihren Gunsten ist Luther im Gegensatz zum Erlasse derselben wider Tegel in die Schranken getreten.

Wir gehen auf diese manchem unserer Leser gewiß zunächst sehr fremdliche Darlegung um so lieber noch des Genaueren ein, weil sich uns

in ihr zugleich überhaupt ein Beispiel für die Köstlin'sche Kritik in der Behandlung seiner Quellen bietet 1).

Den Schlüssel für Luthers ganze Theorie, sagt Köstlin, bildet seine biblische Auffassung der Buße überhaupt, wie er sie gleich in den ersten Thesen ausgesprochen hat. Indem Christus Buße zu thun gebot, wollte er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei. Dieß Wort darf also nicht bloß von der Beichte und Genugthuung verstanden werden, die der Priester verordnet. Ebenso wenig aber ist etwa bloß die innere Buße (*μετάνοια*) gemeint. Ja diese ist überhaupt nicht möglich, ohne daß sie auch nach außen allherd Abtödtung des Fleisches wirke. Und so bleibt denn Strafbüßung (*poena*), so lang ein Haß gegen uns selbst oder die wahre, innere Buße bleibt, d. h. bis zum Eingang in den Himmel (These 1—4).

Die eigentliche *poena*, welche zur *poenitentia* gehört, ist also jener sittliche Akt der Selbstabtödtung, welcher von den Auflagen des Weichtigers unabhängig ist. Mit jenem Akte verbinden sich die positiven Leistungen der neuen Gesinnung, vernehmlich Werke der Liebe, der Barmherzigkeit. Gerade daß man diesen Bestandtheilen der Buße sich entziehen wollte, war für Luther der große Greuel des Ablasswesens. Für ihn sind dieselben von Gott geforderte Aeußerungen wahrer Buße, die eben deshalb vor jeder Zahlung von Ablassgeld den Vorzug haben. Daher die ferneren Thesen: wahre Reue fordere und liebe Strafen; reiche Darbietung des Ablasses veranlasse zum Widerwillen gegen dieselben. Vollkommener Nachlaß von Strafen könne nur den Vollkommensten, d. h. den Wenigsten ertheilt werden (These 40. 23).

Vollends mußte Luther sich dagegen verwahren, daß Schuld der Sünde durch Ablaß getilgt, überhaupt die eigentliche Heilsgnade durch Ablaß mitgetheilt werden könne. Ablässe sind nicht jenes unschätzbare Geschenk, durch welches der Mensch mit Gott versöhnt wird (These 33). Aneignung der Sündenvergebung (als deren objectiven Grund Luther Christum und sein Werk allerdings voraussetzt, aber in den Thesen eben nicht positiv bezeichnet) erfolgt vielmehr eben durch jene wahre Reue, und zwar ohne Ablaß (These 36). Ueberhaupt könne Schuld erlassung gar nicht von Menschen, auch nicht vom Papst, sondern nur von Gott ausgehen. Selbst der Papst kann keine Schuld erlassen, außer sofern er erklärt und bestätigt, sie sei von Gott erlassen (These 6) 2).

1) Vergl. a. a. O. Bd. 1, S. 190 ff.

2) Auf diese These Luthers machen wir hier ganz besonders aufmerksam,

Der Ablass behält nun für Luther nur noch eine Beziehung auf die durch Menschen auferlegten Strafen der sakramentlichen Genugthuung. Und seine Grundvoraussetzung dabei ist, daß jene Strafen nimmermehr an die Stelle der von Gott selbst geforderten Bußleistungen treten können, vielmehr nur etwas Untergeordnetes, zu der reinigen Gesinnung Hinzutretendes seien.

In Betreff dieser Strafen aber erkennt auch Luther die Vollmacht des Papstes an, welcher sich der Büßende zu unterwerfen habe, um Sündenvergebung zu erlangen. Gott selbst unterwirft Jedem, dem er die Schuld erläßt, zugleich in allen Stücken gedemüthigt seinem Stellvertreter, dem Priester (These 7). Und hiermit meint Luther gerade auch eine Unterwerfung unter Strafen und Uebungen, wie sie der Papst und die Kirche vorschrieben. Und wie er dem Papst die Macht zu solchen Verfügungen zugesteht, so auch die Macht, mittelst der Ablässe sie ihm abzunehmen (These 69 und 70). Beides aber bezieht sich nach Luthers Anschauung nur auf das irdische Leben. Denn: die Sterbenden thun für Alles genug durch ihren Tod oder Absterben und sind dem Recht der Canonum oder Satzungen abgestorben und also billig von derselben Auflage entbunden (These 13). Mit diesem letzten Sage aber, der übrigens selbstverständlich dem Tode eine genugthuende Kraft in Beziehung auf Gott nicht beilegt, war nothwendig zugleich eine Umbildung der Lehre vom Fegfeuer gegeben. An der Wirklichkeit desselben zweifelt Luther noch nicht. Aber innere Weiterbildung, weitere innere Reinigung und Heiligung der Seelen ist es, um welche es nach Luthers Meinung in demselben sich handelt. Also weitere Vollziehung der Buße nicht in Bezug auf jene kirchlich verordneten Bußwerke, sondern mit Bezug

weil man neuerdings auch unter uns einen, unserer Meinung nach, absolut unhaltbaren Unterschied von „Absolutionsverkündigung“ und „Absolutionsvollziehung“ hat aufstellen wollen. Luther hatte bekanntlich im Jahre 1517 noch einen hohen Respekt vor dem heiligen Vater zu Rom. Und doch sprach er selbst ihm schon damals die Fähigkeit ab, Schuld zu erlassen (d. h. aber doch Absolution zu vollziehen), weil das überhaupt keines Menschen, sondern nur Gottes Werk sei. Ein Mensch, und wenn er der Papst selber ist, kann Schuld nur sofern erlassen, als er erklärt, sie sei von Gott erlassen. Das aber scheint denn doch ganz das zu sein, was man heute „Absolutionsverkündigung“ nennt! Darum sei es doch ferne von uns, dem Vater Luther gegenüber die Absolutionsverkündigung einen „unseligen Wunsch“ zu nennen! Denn es bleibt ja doch dabei, wer den Worten der Absolutionsverkündigung glaubt, der hat was sie sagen und wie sie lauten. Am Glauben liegt's. Der Glaube bedarf aber auch gar keiner objectiveren Garantie der gewiß erlangten Sündenvergebung, als der, welche ihm in dem Absolutions-Wort der Verkündigung von der Gnade Gottes in Christo geboten wird.

auf das Wesen der Buße, welches die h. Schrift meint, erwartet er vom Fegfeuer. Hiernach aber scheint ihm nothwendig, daß im Fegfeuer so die Schrecken abnehmen, wie die Liebe zunehme. Und er kennt keinen Grund oder Schriftbeweis dafür, daß die Seelen im Fegfeuer außer dem Stande des Verdienstes oder des Zunehmens der Liebe sich befinden sollten (These 17. 18). Soll darum dem Papste überhaupt eine Einwirkung auf den Zustand der Seelen im Fegfeuer zugestanden werden, so könne er dieselbe nur mittelst der kirchlichen Fürbitte ausüben (These 26—28). Eben-
deshalb aber steht jedem Bischof und Pfarrer innerhalb seiner Diözese und Parochie gleich viel Gewalt bezüglich des Fegfeuers zu, wie dem Papste insgemein (These 25). Ja er hält es sogar für zweifelhaft, ob nur die Seelen selbst sämmtlich den Wunsch hegen aus dem Fegfeuer erlöst zu werden, indem er an die Erzählungen über Severin und Paschalis erinnert (These 29). Diese nehmlich sollen es vorgezogen haben, länger im Fegfeuer zu bleiben, um alsdann eines noch höhern Grades der Herrlichkeit gewürdigt werden zu können.

Allem Gesagten zufolge kann als erwiesen betrachtet werden, daß Luther für die Satisfactionen gegen den Ablass aufgetreten sei. Die Lehre von der Gnade und vom Glauben, auf welche er allerdings früher schon mit allem Nachdruck gedrungen hat, tritt hier fast völlig zurück (These 36). Das aber erklärt sich vollkommen aus dem bestimmten Gegensatz, gegen welchen Luthers Thesen gerichtet waren. Vorzugsweise den sittlichen Ernst in der Buße sieht er durch das Ablasswesen schmählich verlegt. Darum, ob er gleich sehr wohl weiß, daß etliche kalte Satisfactionen nicht die rechte Buße seien, so tritt er doch für dieselben ein, damit nicht auch noch dieser letzte Rest von Bußforderung leichtsinnig abgethan werde. Ganz in demselben Sinne hatte er auch in einem Briefe jener Zeit es für besser erklärt genugthun, als Genugthuung erlassen. Die übliche Ablasspraxis wollte den reinigen Sündern das Kreuz abnehmen. Er aber will, daß die Christenmenschen ihrem Herrn und Meister nachfolgen sollen im Erdulden und Tragen des Kreuzes. So sollte klar werden, auf welcher Seite der größere sittliche Ernst sei: ob auf Seiten derer, die für die Werkgerechtigkeit kämpften, oder auf Seiten derer, die (wie Luther schon lange) die freie Gnade Gottes vertraten. Darum heißt's noch zum Schluß der Thesen recht ausdrücklich: man soll die Christen vermahnen, daß sie ihrem Haupte Christo durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen sich befließen; und also

mehr durch Trübsal in's Himmelreich gehen, denn daß sie durch Vertröstung des Friedens sicher werden (These 94. 95).

Bei alledem ist indessen nichtsdestoweniger wohl zu beachten, daß die ganze bisher in Prag geltende Anschauung nicht bloß vom Ablass, sondern auch von den Satisfactionen durch Luthers Thesen einen gefährlichen Todesstoß erhalten mußten. Was den ersten Punkt anlangt, so ist er durch das Mitgetheilte schon genügend begründet. In Betreff des zweiten geht Röstlin auf Luthers durch die Thesen hindurchschimmernde Grundanschauung näher ein. Seine ganze Auffassung der durchs Wesen der Buße geforderten Strafen und Leistungen ist eine andere, als diejenige, auf welche der gesammte Bestand des Ablasswesens sich stützte. Nach dem herrschenden kirchlichen Systeme unterliegen die satisfactorischen Leistungen des Menschen als solche im Leiden wie im Thun einer äußerlichen Werthschätzung und können daher in Geld umgesetzt werden. Nach Luther dagegen stehen dieselben in untrennbarer Beziehung zur wesentlichen Bußgesinnung. Auch abgesehen von dem Urtheilspruch des Priesters muß der wahrhaft Reuige aus innerem Triebe in Thun und Leiden den alten Menschen tödten. Die kirchlich verordneten Leistungen haben ihm darum als solche nur eine untergeordnete Bedeutung, die sich unmöglich auch noch auf das Fegefeuer erstrecken könne. Ferner: nach dem kirchlichen System sind satisfactorische Leistungen solche, zu welchen der Christ an und für sich nicht verpflichtet ist: nur diejenigen guten Werke, heißt es, seien im Stande für die Sünde genug zu thun, die, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, auch nicht von ihm gefordert werden könnten. Luthern dagegen bleibt überhaupt kein Raum über dasjenige hinaus, was der Mensch schon an und für sich zu thun schuldig ist. Er kennt gar keine guten Werke, die über den Inhalt der zehn Gebote hinausgehen. Von eigentlich verdienstlichen und in diesem Sinne zur Outmachung früherer Sünden geeigneten Werken kann er darum gar nicht reden. — Abgesehen aber auch von dieser tiefgreifenden Verschiedenheit der Anschauungen Luthers von denen des kirchlichen Systems, tritt die reformatorische Bedeutung seiner Thesen besonders in der Beschränkung der kirchlichen Gewalt in Bezug auf die einzelnen Seelen hervor. Schon in der 6. These will er der mittlerischen Thätigkeit der Kirche in Betreff der Heilsspendung eine eigentliche Gewalt nicht zugestehen. Es ist eben der Christ, seiner Anschauung nach, in Betreff der Buße, sofern sie *contritio cordis* ist, unmittelbar Gotte gegenübergestellt. Wenn indessen

die Kirche demselben nebenbei auch noch Auflagen macht, so erscheint ihm dadurch das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht insofern bestimmt, als ob diese Auflagen unmittelbar zum unwandelbaren Gotteswillen mitgehörten, sondern nur insofern, als er im Gottes willen allerdings auch demüthig unter die äußeren Satzungen der Kirche sich beugen solle.

Das ist im Wesentlichen die Röstlin'sche Exposition über die 95 Thesen Luthers. Und es wird anerkannt werden müssen, daß vor ihm dieselben noch von Niemandem in so gründlicher Weise erörtert worden sind. Mit seinem Sinn und scharfem Blick weiß er überhaupt die für die innere Entwicklung Lutherischer Theologie wesentlichsten Schriften zu analysiren. Sehr instructiv ist im ersten Bande insbesondere noch seine Darstellung der Leipziger Disputation. Im zweiten Bande dagegen feißelt vorzugsweise die Erörterung des Gegensatzes gegen den falsch evangelischen Geist.

Auf Alles, das können wir indessen selbstverständlich genauer nicht eingehen. Noch weniger ist's uns darum zu thun, unsere hier und da abweichende Auffassung Luthers an diesem Orte geltend zu machen. Wir haben uns des Werkes vor allen Dingen gefreut und können nur wünschen, daß es selbst recht viele Leser finden möge. Für denjenigen, der sich mit Luthers Theologie noch gar nicht selbstständig beschäftigt hat, dürfte das Röstlin'sche Werk sogar noch empfehlenswerther sein, als das Harnack'sche. Letzteres nemlich setzt seiner ganzen Anlage nach gar Vieles voraus, was in der Röstlin'schen Darstellung mitgeboten wird. Das gilt vornehmlich in Betreff der Kunde von den Schriften Luthers, von deren Veranlassung, Entstehung und besonderem Inhalt. Bemerkt Röstlin doch selbst, die Sache habe es so mit sich gebracht, daß seine Darstellung zugleich zur geschichtlichen Einführung in Luthers schriftstellerische Erzeugnisse dienen werde. Das ist aber für den mit Luthers literarischer Thätigkeit noch nicht genau Bekannten eine Sache von hoher Wichtigkeit. Erst dadurch wird er überhaupt befähigt sich aus den Quellen über Luthers Lehre in Betreff dieses oder jenes Punktes in selbstständiger Weise ein Urtheil zu bilden. Und dessen bedarf's gerade in unserer Zeit um so mehr, als Luthers Name häufig genug für Anschauungen und Lehrmeinungen in Anspruch genommen wird, die nichts weniger als genuin-lutherisch sind.

So sei denn dieses überaus fleißig gearbeitete Werk, dessen Brauchbarkeit durch ein gutes Register noch erhöht wird, den lutherischen Brüdern im Amte aufs Beste empfohlen.

2. „Reden, gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts von Dr. Carl Ernst v. Baer. I. Band. St. Petersburg. 1864.“

Angezeigt von Past. adj. Marburg am 29. Aug. 1864.

Es feiern heute Naturforscher und Gelehrte manch' anderen Namens das 50 jährige Jubiläum des Dr. Carl Ernst v. Baer. Nicht nur Einheimische sind es, die sich zu diesem freundlichen Beweise der Dankbarkeit zusammengethan, nein auch Auswärtige sind herbeigekommen, ihren Dank mit hineinzuflchten in den unverwelklichen Kranz der Anerkennung, wie er des heutigen Jubilaren graues Haupt mit den schönsten Geistesblüthen schmückt. Ja, wie sollten sie anders, die Gelehrten! Verehren sie doch in dem Gefeierten einen Mann, der auf den mannigfaltigsten Gebieten der Naturwissenschaft Großes geleistet mit sorgsam beobachtendem Fleiß, mit nüchtern prüfender Kritik, mit kühner, von dem Kleinsten bis zum Erhabensten aufsteigender weitungsfassender Conception!

Doch nicht allein die Gelehrten und Fachmänner zollen dem Jubilaren freudig ihren Tribut. Sind doch die Spuren und Pfade großer Männer immer solche, daß sie auch den ernstesten denkenden Laien, der um sich schaut und in sich blickt, verlocken und einladen müssen zu einem vielverheißenden Gang, auf dem ohne große Mühe so manches edle, das Wissen bereichernde Goldkorn der Wahrheit zu finden ist, und manche Licht gebende Aussicht aus weiter Höhe sich aufthut nach unten oder oben! — Wohl darf es darum einem jungen evangelischen Theologen nicht verboten sein, den Tag, an welchem die Gelehrten hiesiger Stadt das v. Baer'sche Jubiläum mit begeisterten Anreden und in fröhlichem Beisammensein begehen, in seiner Zelle also zu feiern, daß er für die Leser dieser Zeitschrift eine Anzeige obengenannter „Reden“ aus dem Munde des Jubilaren vorbereiten will.

Es giebt noch heutzutage hie und da unter den Christen einen Standpunkt, von dem aus man in beschränktem Eifer meint, mit Einem Striche die beiden Gebiete, Reich Gottes und Welt, von einander abgrenzen zu können, wobei denn nicht selten in summarischer Weise auch das Menschliche, das außerhalb des Kreises göttlicher Offenbarung vom Menschengeniste kraft seiner Begabung hervorgebracht wird, auf die Seite letzteren Gebietes geschlagen wird und damit das Urtheil erfährt: „Alles was in der Welt ist, das ist nicht vom Vater“ (1. Joh. 2, 16). — Der Apostel Johannes hat seinen Ausspruch nimmer also verstanden, — er müßte denn Wissen-

schaft, Kunst u. s. w. mitrangirt haben unter eine der Kategorien: Gleicheslust, Augenlust, hoffärtiges Wesen.

Der Apostel Paulus sagt das wahrhaft großherzige Wort: „Alles ist euer“ — und dieses Wort verpflichtet uns Christen, Lehrer und Prediger, nicht nur nicht vorüberzugehn an den Arbeiten und Resultaten wissenschaftlicher Forschung, sondern mit aufgeschlossenem Wahrheitsinn ihnen unsere Aufmerksamkeit zu schenken, — ob sie nicht darnach angethan sind, uns manchen lohnenden Blick in die Gotteswerkstatt der gesammten Natur zu gewähren. Sollten wir uns denn hüten müssen vor dem Zauber jener Schönheit, wie sie ein genialer Meister mit seinen Pinselstrichen hinbreitet über die Natur, nicht daß er sie hervorbrächte, nein er läßt sie uns nur sehen und genießen; — oder jener Unendlichkeit, wie er sie uns aufdeckt im Großen wie im Kleinen, im unermesslichen Sternerraum wie im Wassertropfen; — oder jener wunderbaren Ordnung im Naturhaushalt, von ihm dargestellt als berufen die Gedanken der Schöpfung immer mehr zu realisieren? — Nimmermehr! Von Naturforschern, die uns solches lehren und bringen, haben wir gar Vieles zu lernen; ihre Werke tragen unvergängliche Schönheit an und bleibende Wahrheit in sich — und wird es darum wohl gerathen sein, anstatt mit Gleichgiltigkeit oder gar mit Mißtrauen auf sie hinzusehen, dann und wann sich in dieselben zu versenken, um die in ihnen niedergelegten Anschauungen sich zu eignen zu machen und über den hohen Gegenständen, mit denen sich der Glaube beschäftigt, nicht derer zu vergessen, deren Erfassung auf dem Wege natürlich gegebener Erkenntniß Gott unserem denkenden Geiste vergönnt. Auch hiedurch, durch das Hineindringen in die Geheimnisse und Aufgaben der Natur mit ihrem reichen Leben, wie es in der Entwicklung der Menschheit zur höchsten Erscheinung kommt, wird Gottes Ehre gepriesen, und das letzte Ziel aller Untersuchung — die Fülle göttlicher Wahrheit und Weisheit uns immer mehr in's Bewußtsein gebracht. Wir lassen es uns somit wohl gesagt sein, wenn es in einer der „Reden“, die wir hiemit anzuzeigen gedenken, heißt: „Die Naturwissenschaft, hört man wohl besorglich äußern, zerstöre den Glauben. Wie feig und klein! Des Menschen Irrthum wird wohl vergehn, nur die Wahrheit ist ewig. Denkvermögen und Glaube sind dem Menschen angeboren wie Fuß und Hand, und wir erinnern uns daß die Geburt eine fortgesetzte Wiederholung der Schöpfung ist. — Der Glaube ist sogar das Vorrecht des Menschen vor dem Thiere, bei welchem Regungen des Denkvermögens nicht zu verkennen

sind. Wird er seine Rechte nicht zu wahren wissen? Nur darauf kommt es an, daß jede geistige Kraft auf das Gebiet gerichtet wird, für welches sie bestimmt ist. Es wäre verrückt, mit der Hand auf den Boden treten und mit dem Fuße die Art fassen zu wollen". (S. 73. Rede über „das allgemeinste Gesetz der Natur in aller Entwicklung"). Wer also redet, ja wer dazu wie Dr. Baer in diametralem Gegensatz gegen materialistische Ansichten die Selbständigkeit des Geistigen in schlagendster Weise wahr (Rede: „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige:") und die Grundgedanken der Schöpfung in der „Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff" erkennt, der hat gewißlich auf dem Gebiete menschlichen Erkennens eine hohe Warte erstiegen, von der Licht ausstrahlt nach den verschiedensten Seiten.

Es ist uns nicht möglich, in einer kurzen, nur auf wenige Zeilen Anspruch machenden Anzeige den Gedankengang wiederzugeben, den Dr. v. Baer in seinen „Reden" eingeschlagen hat; dem aufmerksamen Leser derselben wird er oftmals Kopf und Herz abgewinnen durch seine schöne Form nicht nur, als auch vornehmlich durch seine leichte, überzeugende Faßlichkeit, lichte Geistesfülle und weiten Horizont. Da wird z. B. in der fünften Rede: „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?" begonnen mit Blicken in gar unscheinbare Gebiete des Haushaltes der Natur, in die niederen Formen des Lebens, so namentlich der Insecten, — „nicht bloß im zierlichen und anziehenden Hochzeitskleide (d. h. in der Form, die sie annehmen, wenn die Erhaltung der Art ihr Hauptgeschäft wird) sondern auch in ihren früheren Trachten und Lebensverhältnissen, in welchen sie in der Regel viel tiefer eingreifen in das Leben der Natur"; — und die 44 Seiten lange Abhandlung schließt dann mit den fruchtbarsten Gedanken über das Wesen des Geistes in dem durch physikalische und chemische Verhältnisse bedingten organischen Lebensproceß. Dazwischen erhalten wir die interessantesten Aufschlüsse über den Nutzen, den wie die Pflanzen, so auch die Insecten dem Naturhaushalte dadurch bringen, daß sie organische Stoffe verzehren und selbst wieder vielen anderen Thieren als lebendiges Nahrungsmagazin dienen; wie der damit „ununterbrochen fortgehende Stoffwechsel auf der Erde zur allgemeinen Folge hat, daß die rohen unorganischen Stoffe in organische Verbindungen gebracht und durch mehrfache Metamorphose veredelt, zur Verfügung und unmittelbaren Benutzung des Menschen als höchsten Gebildes der irdischen Schöpfung gestellt werden"; wie „das fortgehende

Werden nichts anderes ist als eine fortgehende Evolution, Entwicklung, die uns nur um deswillen als ein Verharren erscheint, weil wir an sie einen zu kleinen Maßstab legen" (der Beweis für diesen Satz ist ebenso originell als treffend); wie trotz dieser beständigen Evolution „das Geistige, das wir in uns als unser Ich fühlen und das wir mit uns tragen in der Sehnsucht nach Unsterblichkeit, das Bleibende und in den Producten der Natur das Primäre ist" — Alles dieses, gründlich erörtert und in bestem Zusammenhange dargestellt, dazu noch die dem Schluß der Rede vorangehende Erörterung über den Instinct der Thiere, der als „Ergänzung des Lebensprocesses" dargestellt wird, „nicht aus den körperlichen Verhältnissen hervorgegangen, sondern aus dem Welt-Ganzen" (wir hat diese Bezeichnung um so viel mehr Mißverständliches, als ja Dr. v. Baer an andern Stellen seiner Reden wohl auch den Ausdruck „Schöpfer", „Quell des Lebens" braucht) — spannt das Interesse aufs Höchste und regt zu weiterem Nachdenken in fruchtbarster Weise an.

Nicht weniger belehrend und erquickend sind die übrigen Reden Dr. v. Baers über: „das allgemeinste Gesetz der Natur in aller Entwicklung", „die Verbreitung des organischen Lebens" und insbesondere die Rede: Blicke auf die Entwicklung der Wissenschaft. In letzterer kommen ganz unvergleichliche Particen vor, wie z. B.: die, in welcher der Verfasser von „der vierfachen Sehnsucht" spricht, die „der gütige Schöpfer in die Brust des Menschen legte zur Beherrschung" seiner thierischen Natur. Die Sehnsucht nach dem Heiligen, die wir Glauben, die Forderung der Pflicht, die wir Gewissen, die Lust an der Erkenntniß, die wir Wißbegierde und die Freude an dem Schönen, die wir Künstsinn nennen. Dieser vierfachen Sehnsucht entsprechend zieht es den Menschen zur Befriedigung der vier ewigen Interessen: in Religion, Tugend, Wissenschaft und Kunst". — Wir wünschen zum Schluß nur noch einmal, es möchten die Leser dieser Zeitschrift sich die „Reden des Dr. v. Baer" recht sehr empfohlen sein lassen, und sind überzeugt, daß sie dieselben nicht ohne großen Genuß und vielfache Belehrung aus der Hand legen werden.

3. Der evangelische Bote „Zwiastun Ewangeliczny“. Ein polnisches evangelisches Blatt.

Da die christliche Glaubensgenossenschaft die Nationalitäts-, Standes- und Geschlechtsunterschiede nicht aufhebt, sie vielmehr eint und versöhnt, heiligt und verklärt, und Alle, die sich dieselbe sein lassen, was sie für einen Jeden sein will und sein soll, mit dem seligen Bewußtsein der Gliedschaft an dem einen Leibe, dessen Haupt Christus der Auferstandene ist, erfüllt, so dürfen wir hoffen, daß den Lesern dieser Zeitschrift, obgleich nur die Wenigsten unter ihnen der polnischen Sprache mächtig sind, eine kurze Anzeige des evangelischen Boten „Zwiastun Ewangeliczny“ nicht ohne Interesse sein werde.

Nach manchen Verzögerungen und Hindernissen, die sich der Gründung dieses Blattes in den Weg stellten, ist es endlich dem Pastor Otto, Prediger an der evangelisch-lutherischen Kirche zu Warschau gelungen, mit dem Anfange des Jahres 1863 die Herausgabe des „Evangelischen Boten“ zu beginnen, der seitdem zweimal monatlich, einen Bogen stark, erscheint. Trotz der ungünstigen Umstände, unter welchen dies Blatt zu erscheinen begann, hatte dasselbe bereits im vorigen Jahre ca. tausend Abonnenten, deren Zahl hoffentlich im laufenden noch gestiegen ist. Diese Thatfache liefert den Beweis, daß Pastor Otto mit seinem Boten einem wirklichen Bedürfnisse und dem innigsten Wunsche aller Derer entgegengekommen ist, für die das Wort Gottes noch nicht gleichgültig geworden, und sind wir ihm um so mehr unseren Dank schuldig, als er seinen Boten keine menschliche Weisheit, sondern das reine Wort der Schrift laut verkündigen läßt. — Sein Blatt kann, wenn der Herr sich zu dieser Arbeit bekennt, nicht nur zur Kräftigung und Weckung des religiösen und kirchlichen Sinnes unter den Protestanten selbst wesentlich beitragen, sondern auch von segensreichem Einfluß in weiteren Kreisen werden, indem es die Botschaft von der Erlösung durch das am Kreuze vergossene Blut Christi, aus Gnaden durch den Glauben allein, ohne Zuthun unserer Werke auch dort erschallen läßt. Der evangelische Bote ist auch in der That katholischerseits nicht unberücksichtigt geblieben, was die in Warschau erscheinende „Katholische Revue“ selbst beweist, indem sie gegen einen kleinen Aufsatz: über die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria, der auf Anlaß des betreffenden Festes im vorigen Jahre im evangelischen Boten erschienen war, in mehreren

Nummern polemisirte. „Die katholische Revue“ hat ferner vor Kurzem in zwei Artikeln („die falschen Propheten“ so wie „der Katholicismus und die Andersgläubigen“) mit völliger Verfehrung der Geschichte den Protestantismus als die Urquelle alles Unglaubens gebrandmarkt, woraus man leicht schließen kann, wie unbequem der Redaction der katholischen Revue das Erscheinen eines evangelischen Blattes ist. — Der evangelische Bote, der sich von aller Polemik fern hält, und das Wort der Wahrheit, das er predigt, für sich selbst in die Schranken treten läßt, schwieg, so lange die Revue nur die Dogmen der evangelischen Kirche angriff, Angesichts aber der Gewalt, die die Revue der Geschichte anthut, hat der evangelische Bote ihre gänzliche Unkenntniß oder vielmehr absichtliche Verdrehung der historischen Facta nach und zurückgewiesen.

Wollten wir einen genaueren Blick in den mannigfaltigen Inhalt des Boten thun, so würde das uns weit über die Grenzen dieser kurzen Anzeige führen, wir begnügen uns deshalb denselben nach seinen Hauptgruppen zu characterisiren:

Fast eine jede Nummer des Boten bringt eine populäre Exegese — eines kürzeren oder längeren Schriftabschnittes, der zur Besprechung der kirchlichen und biblischen Hauptlehren Anlaß giebt. — Schon seit dem vorigen Jahre lesen wir eine sehr weit angelegte Lebensbeschreibung Luther's, wie seit kurzem auch die Calvin's. Biographien von Modrzewski und Ostoróg, zweier bedeutender Persönlichkeiten zur Zeit der Reformation, lasen wir im vorigen Jahre, wie auch mehrere andere geschichtliche Aufsätze wie z. B. über die Socinianer in Polen. — Ferner bietet der Bote vom verflossenen Jahre kurze geschichtlich-biblische Erklärungen der im Laufe des Jahres vorkommenden Feste, sowohl der evangelischen, als auch der katholischen Kirche. — Das Blatt macht weiter seine Leser bekannt mit dem, was auf dem Gebiete der äußeren und inneren Mission geschah und geschieht. — Die „Nachrichten aus der Kirche und von der Kirche“ berichten über das sonstige Leben der evangelischen Christenheit des In- und Auslandes. — Dieser letzteren Rubrik können wir auch den Artikel in den zwei letzten Nummern über die Unterstützungs-Casse in Rußland zuzählen. — Correspondenzen aus verschiedenen Gegenden Schlesiens und Preußens, aus Frankreich, Italien, und selbst vor Kurzem aus Neu-Hannover in Nord-Amerika gewähren einen Blick in die Zustände der nahen und fernen Glaubensgenossen. — Nekrologische, literarische und buchhändlerische Anzeigen,

nervollständigen den reichen Inhalt dieser Zeitschrift. — Am Ende einer jeden Nummer werden noch die im Laufe der zwei folgenden Wochen stattfindenden Gottesdienste in den beiden evangelischen Kirchen Warschaus, der lutherischen und reformirten, angezeigt.

Der evangelische Bote ist das erste in Polen erscheinende evangelische Blatt und man könnte fast sagen, das einzige derartige Blatt, das überhaupt in polnischer Sprache gedruckt wird, denn „der wahre polnische Protestant“ („Prawdziwy Ewangelik Polski“) konnte sich trotz der Empfehlungen der kirchlichen Obrigkeit nur eine sehr kurze Zeit erhalten (er erschien zu Johannisberg in Preußen) und dem jetzt in Königsberg erscheinenden „Volksefreund“ („Przyjaciel ludu“) ist aller Wahrscheinlichkeit nach dasselbe Loos beschieden.

Wir bitten daher den Herrn der Ernte, Er möge der Saat, die der Evangelische Bote ausstreut, Seinen Segen verleihen, damit sie reiche Früchte bringe zum ewigen Leben.

4. Heinrich Schmid (Prof. in Erlangen). Die Geschichte des Pietismus. 1863. 435 S.

Eine Geschichte des Pietismus ist merkwürdigerweise bisher noch nicht geschrieben worden. Man hat einzelne Parteien dieser Geschichte monographisch behandelt. Mehrere Biographien der hier in Betracht kommenden Persönlichkeiten lieferten meist schätzenswerthe Beiträge zur Kenntniß der Zeit, in der sie wirkten. An einer Zusammenfassung zu einem Gesamtbilde fehlte es bisher. — Prof. Schmid hat sich die Darstellung der ganzen pietistischen Bewegung von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Erlöschen zur Aufgabe gemacht. Nur auf eine Schilderung des württembergischen Pietismus hat er verzichtet.

Hätten wir an dem Schmid'schen Buche nichts anderes zu rühmen, als daß es die bisherigen Arbeiten zweckmäßig zu einem Ganzen vereinige, es hätte seinen Werth und seine Bedeutung. Aber in Wirklichkeit ist das Buch nichts weniger als eine Compilation. Es ruht zwar auf einem eingehenden Studium der Vorarbeiten, aber nicht nur verhält sich der Verfasser zu diesen kritisch, sondern er hat sich die Mühe nicht verbrießen lassen, die Quellen aufs Neue zu durchforschen; aus ihnen direkt hat er für die

Darstellung der wichtigsten Abschnitte den Stoff geschöpft. Dabei ist es ihm gelungen bei möglichster Vollständigkeit und Genauigkeit die Thatfachen lichtvoll zu ordnen und den Leser in einer Fülle von Ereignissen und in den mannigfaltigen Streitfragen zwischen Pietisten und Orthodoxen zu orientiren.

Niemand, der sich eine Uebersicht über einen der wichtigsten Abschnitte aus dem Leben der lutherischen Kirche verschaffen will, wird dieses Buch ungelesen lassen; und wer es gelesen hat, wird dem Verfasser zu Dank verpflichtet sein. Auch diejenigen, welche den lutherisch-kirchlichen Standpunkt des Verfassers nicht theilen und den Pietismus anders, vielleicht günstiger, beurtheilen, werden dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen können, daß er nirgends ungerecht über die pietistischen Persönlichkeiten urtheilt. Im Uebrigen wird nur der dem Verfasser einen Vorwurf aus seinem Standpunkt machen können, wer der naiven Ueberzeugung lebt, daß die Gleichgültigkeit gegen das Lutherische und gegen das Kirchliche ohne Weiteres identisch sei mit Unparteilichkeit. Ist doch Tholuck, ein so gründlicher, wenn nicht der gründlichste Kenner der pietistischen Zeit, immer mehr auf die Seite derer getreten, die in dem Pietismus nicht ohne Weiteres ein gesundes oder gar das ächte evangelische Christenthum sehen. Ja es dürften überhaupt nur wenige sein, die nicht zugestehn, daß der hallische Pietismus (wie man ihn näher bezeichnen muß, um nicht dessen beschuldigt zu werden, man identifice den Pietismus mit seinen krankhaften Auswüchsen) in der Auffassung und Behandlung des Christenthums in solche Einseitigkeiten gerieth, daß unter Voraussetzung der ausschließlichen Herrschaft dieser Richtung die Kirche als solche zu Grunde hätte gehen müssen. Ebenso freilich hat sich auch der Standpunkt der Beurtheilung überlebt, nach welchem man die Pietisten schlechtweg als Sektirer und Zerstörer der Kirche und den Pietismus ohne Weiteres nur als ein „Uebel“ auffassen zu müssen glaubt. So hat auch Prof. Schmid die Sache keineswegs dargestellt.

Als ganz besonders gelungen möchten wir noch insbesondere hervorheben die Charakteristik A. H. Francke's und J. Lange's. Wenn Spener's Persönlichkeit als solche nicht eingehender gezeichnet ist, so kann sich der Verfasser dessen entziehen erachtet haben durch das Vorhandensein einer Biographie wie der Hopfbach's. Aber wenn auch eine derartige Biographie jedem zugänglich ist, so dürfte es nicht so leicht sein, sich ohne umfangreiche Quellenstudien ein eingehendes Bild zu machen von dem Einfluß des Pietismus

auf die theologische Wissenschaft und von den Erziehungsprincipien der pietistischen Pädagogen. Und doch ist von letzteren so gut wie gar nicht die Rede und über die Theologie des Pietismus erfahren wir nur zum Schluß einiges Bemerkenswerthe; ohne daß wir gründlicher in die Einzelheiten eingeführt würden. Noch schmerzlicher vermißt man eine Schilderung der pietistischen Leistungen auf dem Gebiete des Kirchenliedes, während doch hier gerade der Abstand von der vielgeschmähten Zeit der Orthodogie in höchst durchschlagender Weise hätte anschaulich gemacht werden können. Und find es nicht gerade die poetischen Leistungen des Pietismus, durch welche er in unmittelbarsten Kontakte mit der gegenwärtigen evangelischen Christenheit steht?

Bedenklicher indeß als Ausstellungen der Art, die sich nun einmal an jeder Gesamtgeschichte einer Geistesrichtung werden machen lassen, ist der Einwand, den wir erheben möchten dagegen, daß der Verfasser die Uebelstände, gegen welche der Pietismus ankämpfte, zurückführt auf die Mängel der lutherischen Kirchenverfassung als auf die letzte Ursache. Liegt es denn nicht ohne Weiteres nahe zu fragen: woher denn diese Mängel in der lutherischen Kirchenverfassung? Würde nicht die Antwort auf diese Frage dahin drängen, die eigenthümliche Gestaltung und Entwicklung der lutherischen Kirche aus einem weiteren und tiefergreifenden Gesichtspunkte anzuschauen und begreiflich zu machen? Aber auch abgesehen davon, daß sich über die Zusammenhänge dieser Mißstände wenigstens streiten ließe, glauben wir in Abrede stellen zu können, daß der von Prof. Schmid an die Spitze seines Buchs gestellte Satz vom Zusammenhange der Uebelstände in der lutherischen Kirche mit den Mängeln ihrer Verfassung irgend dazu beiträgt, die Geschichte des Pietismus, den Ursprung dieser Richtung und ihre eigenthümliche Entwicklung verständlicher zu machen. Und zwar, wie uns scheint, deshalb nicht, weil der Pietismus sich dieses Zusammenhanges gar nicht bewußt gewesen ist. Wenn Spener auch noch so oft darauf hingewiesen hat, daß auf dem Gebiete der Verfassung Reformen noththäten, so hat er doch, wie Prof. Schmid selbst sagt, nie ernstlich diese Reform in Angriff genommen. Ebenso wenig haben seine Schüler und Anhänger es gethan; selbst dort nicht, wo sie, wie in Preußen, die Regierung auf ihrer Seite hatten. Der Gegensatz von Lehre und Leben, unter welchem alle Streitfragen aufgefaßt werden können, führte ja auch in der That auf ganz andere Gebiete als auf das der Verfassung. Spener konnte unmöglich der Meinung sein, daß

eine bessere Verfassung das sei, was Leben zu wecken oder auch nur zu erhalten im Stande sei. Seine Theorie vom allgemeinen Priesterthume wurde im Hinblick auf etwas ganz Anderes als auf Verfassungsreform aufgestellt. Sie sollte den collegiis pietatis zur Grundlage dienen und die collegia pietatis sollten nicht Antheil haben an der Regierung sondern an der Seelsorge; sie sollten die Belebung der Kirche auf geistlichem Wege herbeiführen. Prof. Schmid selbst zeigt zum Schluß seines Werkes in höchst anschaulicher Weise, wie sich lediglich aus der Einrichtung der collegia pietatis und aus der derselben zu Grunde liegenden Theorie das gesammte System des Pietismus entwickeln und selbst die Extravaganzen ableiten lassen. Daraus folgt doch, daß der Pietismus als solcher so gut wie nichts mit Verfassungsfragen zu thun hat.

Indem wir uns erlaubt haben, mit wenigen Worten unsere unmaßgeblichen Bedenken gegen die Auffassung des geehrten Verfassers vorzubringen, erübrigt uns nur noch zum Schluß ein kurzer Hinweis auf die Art und Weise, in welcher der Stoff auf die einzelnen Capitel vertheilt ist. Die Einleitung behandelt die Mängel der lutherischen Kirchenverfassung und führt Zeugnisse dafür an, daß man im 16. und 17. Jahrhundert sich dieser Mängel als der Ursache vieler anderen Schäden bewußt gewesen sei. — Im ersten Capitel wird Speners Leben bis zu seiner Berufung nach Frankfurt geschildert. Die collegia pietatis und die pia desideria werden besprochen. Dann folgen II. Speners Ansichten und Grundsätze. III., Speners Wirksamkeit in Frankfurt, in Dresden bis zu seiner Entlassung, der Beginn der Bewegung in Leipzig n. s. w. IV., die Bewegungen in Darmstadt, Erfurt u. s. w. und „die Beschreibung des Unfugs“. V., die Einzelangriffe auf Spener von Schelwig, Carpzov, den Wittenbergern. VI., die Streitigkeiten über einzelne Seiten des Pietismus (Hoffnung besserer Zeiten), Beichtstuhl, Mitteldinge. VII., A. H. Francke und der Pietismus in Halle. Spener in Berlin, Canstein. Ausartung des Pietismus. Francke und Mager. — VIII., Lange und Löscher. Die Versuche zu Vereinbarung. Das Erlöschen des Streits. IX., die Lehrstreitigkeiten. X., das Wesen des Pietismus.

Sehr dankenswerth ist ein Anhang über das Leben und Wirken G. Arnolds und des Juristen Christian Thomafius.

Prof. v. Engelhardt.

5. Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen. Von Wilhelm Baur. 2 Bde. in je 5 bis 6 Lieferungen zu 6 Sgr. Hamburg 1864. Agentur des Rauhen Hauses.

Angezeigt von Pastor Hansen in Winterhausen.

Die fünf ersten Lieferungen dieser Geschichts- und Lebensbilder aus den deutschen Befreiungskriegen liegen bereits vor uns. Wir haben sie mit großem und immer steigendem Interesse durchgelesen und die Ueberzeugung gewonnen, daß, wenn sie auch nicht durchgehends Neues und Unbekanntes bieten, wie das ja auch nicht die Aufgabe des Verf. gewesen, sie doch um der edlen Gesinnung willen, die das Ganze durchdringt, um der allgemein verständlichen und ansprechenden Form willen, die von der lautersten Begeisterung getragen wird, gewiß eine allgemeine Verbreitung finden und, gebe Gott, auch von Vielen werden beherzigt werden. Es ist eine große Zeit, welche diese Geschichts- und Lebensbilder behandeln, eine Zeit, aus welcher diejenige, in welcher wir jezt leben, großentheils aufgebaut worden ist. Wir blicken zuerst tief hinein in den schrecklichen Verfall des politischen, religiösen und kirchlichen Wesens, der seit den Zeiten des großen Preußenkönigs besonders in Preußen, dann aber auch im übrigen Deutschland immer mehr um sich gegriffen hatte, um die darauf folgenden ersten Heimsuchungen Gottes in ihrem innersten Grunde recht würdigen zu können; aber wir sehen auch den Anfang einer herrlichen Auferstehung, als die Menschen unter den schweren Schlägen der Noth und Drangsal zu dem lebendigen Gott wieder zurückkehrten und anfangen ihm die Ehre zu geben. Es ist in vieler Beziehung für unsere Gegenwart ein Bußspiegel, wie er nicht leicht zweckmäßiger und heilsamer sein könnte. Der Verf., der bereits durch eine populäre Bearbeitung des Lebens Arndt's, Stein's und Perthes' rühmlich bekannt ist, hält es für seine Aufgabe, für das Volk und die Gebildeten zu arbeiten. Hier wollte er den Beweis führen, daß mit der nationalen Erhebung in den deutschen Befreiungskriegen eine Erneuerung des religiösen Lebens verbunden war. „Indem er die Durchdringung des Christlichen und Deutschen in den besten Männern und Frauen jener ruhmreichen Zeit als ihren tiefsten und reichsten Gehalt nachweist, hält er dem deutschen Volk als schönsten Ruhm den Doppelkranz eines vom Christenthum geweihten nationalen Lebens und eines mit deutscher Innigkeit erfaßten Christenthums vor. Seine Aufgabe sucht er zu lösen,

indem er die wichtigsten Momente der Zeit von 1806—1817 in zusammenfassenden Geschichtsbildern, die Hauptgestalten in Lebensbildern vorführt.“

Sehen wir uns nun die Ausführung selbst näher an. Im ersten Abschnitt wird die religiöse Verfahrenheit vor den Befreiungskriegen geschildert. Schleiermacher in seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern hat deutlich darauf hingewiesen. Kein Gebet wird in der Kammer verrichtet, die Familie tritt nicht zum Gottesdienst zusammen, die Kirchen werden leer, kein Stand ist unnützer als der geistliche, und nur dann findet er Anerkennung, wenn er sein Amt und seinen Beruf dem herrschenden Geiste zum Opfer bringt. Auch die christlichen Elemente der Zeit sind nicht organisch zusammengeschlossen und von einer gewissen Verfahrenheit nicht frei. Fast unumschränkt herrschte damals der vulgäre Nationalismus oder die Aufklärung, im Bunde mit ihr war Gleichgültigkeit, Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit weit verbreitet. — Darauf wird uns die nationale Zerrissenheit der damaligen Zeit vorgeführt. Daneben stellt der dritte Abschnitt Preußens Stolz und seinen Fall. „Der größte Feind Preußens, der es am meisten hindert, seine deutsche Mission zu erfüllen, ist der preussische Dünkel. Das war der Schade des preussischen Volks, daß es in den Krieg gegen Napoleon ging, mit dem Uebermuth, der Sieg sei noch immer an die alten Fahnen Friedrichs des Großen geheftet, obwohl der Geist des gewaltigen Königs aus dem Heere gewichen war.“

Ein neues Leben begann von dem Augenblick in Deutschland, da es dem Tode verfallen schien. Um die religiösen Elemente dieses Lebens im Einzelnen aufzuzeigen, führt uns das Buch die Heldengestalten Blücher, Scharnhorst, Netelbeck, York und Scharnhorst vor Augen. „Wir betreten damit noch nicht das Gebiet der eigenthümlich christlichen Erweckung, sondern das des sittlichen Handelns, der Pflichterfüllung, der Hingabe des Menschen an das Heil des Volks, des Muthes, der das vergängliche Dasein für ein höheres Gut unbedenklich in die Schanze schlägt, aber auch schon des Glaubens, freilich nur in seiner Beziehung auf das irdische Gut der Freiheit des Vaterlandes, immerhin eines Glaubens, der eine gewisse Zuversicht ist, daß man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet.“ Es werden die oft zwar verborgenen, aber dennoch vorhandenen Keime der Gottesfurcht und des unerschütterlichen Gottvertrauens

in dem Leben und Handeln jener edlen Männer, an der Hand ihrer Lebensschicksale, in einer schönen Weise aufgezeigt und nachgewiesen. Stein aber gilt nicht allein als der Mann der sittlichen That, er ist zugleich der Träger des alten christlichen Glaubens, darum wird diesem großen Staatsmanne hernach ein besonderes Kapitel gewidmet. Zunächst jedoch wird uns im fünften Abschnitt das schöne Bild Friedrich Wilhelms und der Königin Luise von Preußen gezeichnet. „Ein unberechenbarer Segen war es, daß bei dem politischen Fall Preußens, der durch den sittlichen und religiösen vorbereitet war, das Königspaar in edelster christlicher Haltung vor seinem Volk, vor Deutschland, vor der Welt stand.“ Von diesem aufrichtig frommen Fürstenhause ging in der schlimmsten Zeit ein gesunder Hauch des Lebens in das ganze Land. Namentlich war es die fromme und hochgefinnte deutsche Fürstin, der sich unter den wachsenden Verfolgungen und Beschimpfungen, die sich Napoleon gegen sie herausnahm, die Herzen des Volks immer inniger zuneigten und die später als Märtyrerin der heiligen Sache den Helden zum Siege voranleuchtete. Bei wahrhaft königlicher Haltung bewahrte sie eine Keuschheit, die um so tiefer entzückte, je unmittelbarer sie aus der Fülle eines liebevollen Herzens hervordrang. Es war etwas Typisches in der Königin Luise. Deutschland sah in ihr sein eigenes bestes Wesen ausgeprägt zur schönsten persönlichen Erscheinung: die Liebe zum Vaterland und zur Freiheit, die Freude an der Dichtung, die Lust an der Häuslichkeit und dem Familienleben, die tiefe für alle Gaben Gottes dankbare Frömmigkeit; und in ihrem Geschick sah das Volk sein eigenes Geschick. Daher die ungewöhnliche Liebe zur Königin, daher der allgemeine Jammer, als sie im Sommer 1810 unerwartet schnell der Krankheit erlag, ohne die Rettung des Vaterlandes gesehen zu haben. Sie blieb unvergessen in den Jahren der Schmach und der Erhebung im Jahre 1813. An die Stelle der verstorbenen Königin, als weibliche Repräsentantin des Hofes in jener schweren Zeit, trat die Prinzessin Wilhelm von Preußen, von welcher der sechste Abschnitt handelt. Es ist ein besonderes Verdienst dieser Schrift, daß das Leben und Wirken dieser edlen Frau zum Theil nach eigenhändigen Mittheilungen aus jener großen Zeit von 1813 so ausführlich dargestellt worden ist. Die Erlebnisse des persönlichen und Familienlebens gehen mit einer Schilderung der großen Weltbegebenheiten Hand in Hand und bilden die angenehmste und ansprechendste Lektüre. Namentlich sind die zwischen der Prinzessin und dem Minister Stein ge-

wechselten Briefe in den Jahren 1810 und 1811 vom größten Interesse. Gott gebe uns viele Nachfolgerinnen dieser herrlichen deutschen Frau in Schlössern, Häusern und Hütten!

Napoleons mächtigster Gegner aber war Heinrich Karl Friedrich von Stein, dessen Persönlichkeit, Schaffen und Wirken uns nun vorgeführt wird. In ihm kämpfte die dem deutschen Reichsfreiherrn aus altem Geschlechte eigene Ehrfurcht vor der Geschichte gegen das revolutionäre Auftreten des forstischen Emporkömmlings; das deutsche Gewissen gegen die romanische Gewissenlosigkeit; die Leidenschaft für das Recht und das Rechte gegen die Maßlosigkeit eines übermüthigen Tyrannen; die tiefe ernste Sittlichkeit, welche kein wahrhaftes Gut über den äußeren Erfolg hingiebt, gegen eine Leichtfertigkeit, die auf den Trümmern des sittlichen Lebens ihre Erfolge sucht; der Glaube an den lebendigen, mit Gerechtigkeit waltenden Gott gegen den Wahn, der auf den Stern des Geschicks vertraut. Stein hatte in seiner Jugend mit dem spätern hannoverschen Staatsmanne Rehberg eine ruhige Freundschaft geschlossen, die auf künftiges Arbeiten und Wirken gerichtet war. „Obwohl aber beide einen innigen Herzensbund mit einander geschlossen hatten, gingen sie doch im Religiösen verschiedene Wege. Rehberg wandte sich Kant zu, Stein blieb bei dem Katechismusklauben, den ihm die Mutter eingepflanzt. Und bis an's Ende hat er den gefährlichen Wegen der Spekulation den sichern Pfad einfältigen Glaubens vorgezogen.“ Der Verf. widmet in seiner Darstellung dem Leben Stein's 43 Seiten und schildert es in einer Weise, die für den, der den großen Menschen und Staatsmann kennen und würdigen lernen will, ausreichend sein dürfte. — Wir wenden uns nun zu Johann Gottlieb Fichte, von welchem das achte Capitel handelt. Die Zahl der deutschen Männer, welche eine Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes von seinen tiefsten Lebenswurzeln aus predigten, war nicht gering. Gottesgelehrte, Philosophen, Geschichtsschreiber, Dichter, Staatsmänner, schlichte Bürger gehörten dazu, aber unter allen heben sich drei Geistesgewaltige heraus, von denen Ströme lebendigen Wassers in die dürren Gefilde des deutschen Volksthumus ausgegangen sind, Fichte, Arndt und Schleiermacher. Wir fanden in der Lebensschilderung Fichte's manches uns bisher Unbekannte, namentlich wird seine Stellung zum Christenthum eingehend in's Auge gefaßt. Aber fragen wir, wie kommt der die Grundwahrheiten des Evangeliums notorisch läugnende, der wegen Anklage auf Atheismus von Zena entfernte Philosoph

unter die Erneuerer des religiösen Lebens? Der Verf. hat die Wichtigkeit dieser Frage erkannt. Er giebt darauf Antwort bei Gelegenheit der Besprechung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ und der „Anweisung zum seligen Leben“, auch die „Religionslehre“ genannt, — Vorlesungen, welche Fichte im Jahre 1806 hielt. „Während der Philosoph hier mit der einen Hand die köstlichsten Gaben der Offenbarung in Christus ergreift, hält er mit der andern sein ihr widersprechendes Denksystem fest. Während er thatsächlich schon von der begeisternden Kraft des Christenthums getragen wird, zweifelt er noch an den Grundwahrheiten desselben. Wir heben nur Einzelnes heraus. Die Wichtigkeit des Sündenbegriffs ist die hauptsächlichste Bedingung christlicher Erkenntnis. Wer sich nun erinnert, daß Fichte sein Zeitalter als das der vollendeten Sündhaftigkeit schilderte, weil in ihm das Leben des Individuums, die Sorge für sein Dasein und Wohlfahrt, als das eigentliche Leben erschien und das Leben für die Gattung als Leben für die Ideen nichts mehr galt, der wird nicht zweifeln, daß Fichte die Sünde erkannte. Aber er erkannte sie nicht sowohl als einen allgemeinen, von der That des Stammvaters des Menschengeschlechts herrührenden Abfall von Gott, der sich zur Feindschaft wider Gott gestaltete, sondern mehr nur als eine Abschwächung des göttlichen Lebens im Einzelnen. Das göttliche Leben erschien ihm darum weniger auf einer Herstellung durch den lebendigen Gott, sondern auf einem freien Entschluß des Menschen zu beruhen. . . Weil ihm nun die Sünde nicht als eine Kluft zwischen dem abgefallenen Menschen und dem in Liebe zürnenden Gott erscheint, will er von keiner Entsündigung und Versöhnung wissen und verwirft die Lehre des Paulus als eine falsche, im Judenthum befangene. Johannes der Evangelist ist ihm der Einzige, bei welchem er die Wahrheit, und zwar die mit seiner durch eigene Forschung gefundenen übereinstimmende Wahrheit findet.“ — Ob dieser Nachweis der Stellung Fichte's zum Christenthum ausreicht, um die Christlichkeit seiner Grundüberzeugungen und seiner Lehre zu beweisen, müssen wir dem Urtheil des Lesers überlassen. Worin bestand aber bei so starken Gebrechen das relativ Gute in der Fichteschen Lehre? Vor allem darin, daß er der Religion wieder eine selbständige, alles Leben des Menschen wie das warme Herzblut durchdringende Kraft zuschrieb. Daneben weist der Verf. auf die praktische Bethätigung des Christenthums im Leben Fichte's hin: er betet mit kindlicher Liebe, indem er seines Vaters gedenkt: „Mache mich, o Gott, zu einem so guten,

ehelichen, rechtschaffenen Mann, und nimm mir alle meine Weisheit, und ich habe für immer gewonnen!“ — Fichte hatte eine glühende Vaterlandsliebe und eine herzliche Aufopferungsfähigkeit für seine Nebenmenschen; er war der beste und treueste Hausvater, er setzte sich nach vollbrachtem Tageswerk mit Weib und Kind zusammen und rief das Gesinde herzu und beschloß den Tag würdig und feierlich mit einer Abendandacht; er redete wohl auch, wenn besondere häusliche Verhältnisse dazu aufforderten, zu den Seinen dann ein Wort der Ermahnung oder des Trostes. Dem Sohne, der kurz vor seinem Tode noch einmal mit Arznei seinem Bette nahe, rief er im Tone traulichster Liebe zu: „Daß das, ich bedarf keiner Arznei mehr, ich fühle, daß ich genesen bin“.

Ueber die Lebensbilder von Ernst Moriz Arndt, Friedrich Schleiermacher und Heinrich Steffens, welche darauf folgen, können wir, so anziehend sie auch gezeichnet sind, um so schneller hinweggehen, da sie allgemeiner bekannt sind. Mit besonderer Liebe wird Schleiermacher geschildert, „dessen erste entscheidende Geistes that in der siegreichen Zurückführung der Frömmigkeit aus den Fesseln starrer Sagung, todten Wissens, äußerlichen Thuns zu ihren tiefsten Quellen in der allerinnersten Berührung der Seele mit Gott bestand“; „der die klare Ueberzeugung, in jener Zeit fast eine neue Entdeckung, mitgebracht hatte, daß es kein Christenthum gebe ohne Christus“. Es werden die vorübergehenden sittlichen Verirrungen im Leben Schleiermachers leise berührt, es wird bei Gelegenheit nicht verschwiegen, daß ihm die völlige Einfalt des Christenglaubens abging; dagegen scheint uns seine Stellung zu der gesunden Lehre unserer lutherischen Kirche zu sehr zu seinen Gunsten gedeutet zu sein; und daß Preußen vornehmlich ihm und seiner Richtung die unselige sog. kirchliche Union zu verdanken habe, wird nicht erwähnt. — Nach dem lieblichen Lebensbilde von Steffens schließt das fünfte Heft mit dem Abschnitt: Napoleons Sünde.

Zur Kritik bleiben uns nur einige Bemerkungen. Es ließe sich mit dem Verf. vielleicht über manche Einzelheiten rechten, namentlich auch darüber, daß bei der Kürze der Schilderung mitunter die verschiedenen Zeiten und Begebenheiten nicht genug auseinander gehalten werden, dann über die Auswahl der Lebensbilder selbst, die aufgenommen sind. Doch, das führt uns auf das Programm zum zweiten Bande und wir wollen nicht vorgreifen. „Der 2te Band soll beginnen mit der Schilderung der deutschen Erhebung aus dem religiösen Gesichtspunkt; widmet dem Dichter,

in welchem sich die Durchbringung des Deutschen und Christlichen am innigsten vollzogen hat, Mag von Schenkendorf ein eigenes Capitel, bespricht hierauf die übrigen vaterländischen Dichter nach ihrem christlichen Gehalt, Arndt, Körner, Rückert, Fouqué u. s. w. Unter der Ueberschrift „Herr Gott, dich loben wir!“ wird aus der Oktoberfeier des Jahres 1814 die damalige religiöse Grundstimmung geschildert, es folgen die Lebensbilder von Friedrich Berthels, Jung Stilling, der Frau von Krüdener, ein Capitel über die heilige Allianz, die Verinnerlichung der katholischen Kirche in jener Zeit wird an F. D. Stolberg, Franz Baader u. A. gezeigt, die Erneuerung des Beamtenthums an Vinke, Nicolovius, Niebuhr. Johannes Falks Lebensbild leitet zu einer gesammten Darstellung der aus den Befreiungskriegen geborenen Werke der innern und äußern Mission über, die Nachklänge der großen Zeit werden aus der Reformations-Jubelfeier und dem Wartburgfest vernommen und dann in einem Schlusscapitel das Ergebnis gezogen. Ein etwas buntes, weitgespanntes Programm! Und wo bleibt, fragen wir, die Erhebung und Erneuerung der lutherischen Kirche selbst?

Doch sind im ersten Bändchen die Personen und Begebenheiten mit einem so eingehenden und unparteiischen Sinn, mit einer so edlen deutsch-christlichen Begeisterung, in einer so schönen Sprache geschildert, daß wir nur jeden Leser auffordern können: Komm und lies!